FILOSOFIA, POLÍTICA E COSMOLOGIA

ensaios sobre o renascimento

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC

Fabrina Magalhães Pinto
Flávia Benevenuto
(Organizadoras)

FILOSOFIA, POLÍTICA E COSMOLOGIA

ensaios sobre o renascimento

São Bernardo do Campo – SP
2017

Revisão: Christiane Cardoso Ferreira
Desenho da Capa: Alexandro Chagas Florentino e Mara Oliveira

Equipe Técnica sob Coordenação da Gráfica e Editora Copiart

Revisão
Sergio Luiz Meira

Diagramação e capa
Rita Motta

Impressão
Gráfica e Editora Copiart

CATALOGAÇÃO NA FONTE
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC
Responsável: Marciléia Aparecida de Paula CRB: 8/8530

Filosofia, política e cosmologia : ensaios sobre o renascimento / Organizado por Fabrina Magalhães Pinto e Flávia Benevenuto — São Bernardo do Campo, SP : EdUFABC, 2017.

viii, 307 p.

ISBN: 978-85-68576-73-1

1. Renascimento. 2. Filosofia. 3. Cosmologia. I. Pinto, Fabrina Magalhães, org. II. Benevenuto, Flávia, org.

CDD 22 ed. – 945.05

EDITORA ASSOCIADA

Sumário

Apresentação

Significados de Renascimento

Duas obras primas podem representar magistralmente o Renascimento: *O Nascimento de Vênus* de Sandro Boticelli, hoje na Galeria degli Uffizi, em Florença, e *A escola de Atenas* de Rafael, no Vaticano.

No *Nascimento de Vênus*, com a imagem da deusa surgindo das águas do mar de Chipre, temos a ideia de *nascimento* e, ao mesmo tempo, de *renascimento* no século XV dessa temática clássica. O quadro é de cerca de 1480, uma recriação da *Afrodite anadyomene* inspirada num modelo perdido do grande pintor grego Apeles. Boticelli recria essa imagem tendo também como referência a escultura da *Vênus de Médici*, que certamente conhecia e que se encontra na mesma pose. Na verdade, foi o famoso Vasari que atribuiu esse título à obra de Boticelli e que a vincula a uma encomenda dos Médici. O simbolismo, contudo, parece evidente: a imagem da divindade nascendo e a evocação dessas obras da Antiguidade trazem exatamente um retorno aos padrões e temáticas da cultura clássica grega como inspiração para a arte e o pensamento desse período. Se nos perguntarmos, portanto, o que

exatamente "renasce" no Renascimento, podemos ver no *Nascimento de Vênus* uma síntese dessas ideias. O quadro é também associado à temática neoplatônica da beleza como símbolo do espírito e da nudez como representação da pureza, o que permite aproximá-lo, apesar da cena pagã, de uma temática neoplatônica cristã muito em voga na Florença desse período.
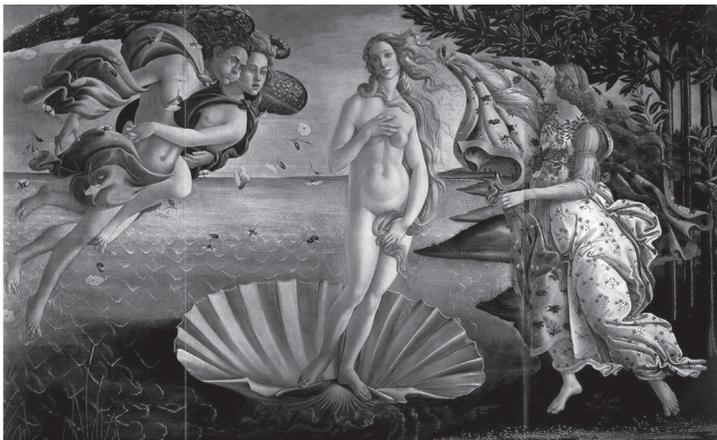
Figura 1 – Sandro Boticelli. O nascimento da Vênus.[1]

A *Escola de Atenas* é um afresco de Rafael, um pouco posterior, cerca de 1509, que serve de decoração à *Stanza della Segnatura*, um salão no palácio do Vaticano onde os papas assinavam seus decretos. Temos aí uma representação dos principais pensadores da Antiguidade clássica, dispostos em grupos e em poses que revelam suas atitudes e suas afinidades intelectuais.

---

[1] Sandro Boticelli, *O nascimento da Vênus*. Imagem disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=5098>. Acesso em: 15 abr. 2017.

Figura 2 – Rafael Sanzio. A Escola de Atenas.[2]

O afresco foi feito por encomenda do papa Júlio II, e embora esteja no coração da Igreja, o palácio do Vaticano, contém essencialmente figuras pagãs[3]. Isso é significativo da secularização da própria Igreja nesse período e da importância do pensamento clássico como inspiração e mesmo padrão para o pensamento da época. Representa também não só a diversidade de pensadores, mas a controvérsia entre os filósofos simbolizada pela oposição entre Platão, que aponta para o alto e segura em sua mão esquerda o *Timeu*, um diálogo sobre

---

[2] Rafael Sanzio, A Escola de Atenas. Imagem disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Escola_de_Atenas>. Acesso em: 15 abr. 2017.

[3] De Vasari até nossos dias têm havido numerosas tentativas de identificar os personagens, além de Platão e Aristóteles, claramente identificados por Rafael. Vasari chega a supor que a imagem inclui os evangelistas, mas isso não é claro. Ver HALL, Marcia (Org.) *Raphael's School of Athens.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

o Cosmo; e por outro lado, Aristóteles, crítico de seu mestre Platão, que aponta para o chão e segura a Ética, representando com isso o interesse prático. A Escola de Atenas mostra como os filósofos, cientistas e artistas da Antiguidade se tornaram as grandes referências do Renascimento.

Em seu último livro, que alguns consideram uma espécie de "testamento intelectual", o grande medievalista francês Jacques Le Goff se pergunta se faz sentido estabelecermos períodos para a história do pensamento e que critérios teríamos para isso[4]. Le Goff defende a tese polêmica de que a Idade Média e o Renascimento formam um único período, o que certamente me parece uma tese provocadora, mas em última análise, pouco convincente.

Grande parte dos períodos históricos foi estabelecida por filósofos e historiadores, o melhor exemplo, e talvez o mais influente, é a periodização feita por Hegel. No entanto, nem sempre isso ocorre. Podemos considerar que o Renascimento é um dos poucos períodos que recebeu essa caracterização já em sua época[5]. Foi Giorgio Vasari em seu *Vida dos mais excelentes pintores, escultores e arquitetos* (1550) que supostamente primeiro emprega o termo *rinascità*[6]. Mas a importância da retomada dos clássicos já o precede em praticamente dois séculos com Francesco Petrarca tomando Cícero como modelo e mesmo Dante, que vê em Virgílio o seu guia, passando por Leonardo Bruni, chanceler da república florentina e defensor dos *studia humanitatis*. Leonardo Bruni em sua *História do Povo Florentino* (publicada postumamente em 1442) formula uma divisão da história em três períodos e anuncia o início

---

[4] *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches*? Paris: Seuil, 2014.

[5] Outro exemplo é o Iluminismo.

[6] Vasari parece ter como inspiração a *Vida e doutrina dos mais ilustres filósofos* de Diógenes Laércio (século III), uma obra de grande influência na época e a principal referência para o conhecimento dos pensadores da Antiguidade grega.

de um novo tempo, influenciando fortemente os autores da época. Há assim boas razões para pensarmos o Renascimento como o período entre o final do século XIV e meados do século XVI, mesmo que não haja, nem seja necessário haver, precisão sobre essas datas.

Le Goff não faz uma distinção que me parece fundamental a respeito da periodização da história, da história da filosofia e da história das ideias, que, aliás, nem sempre coincide. Trata-se da diferença entre *periodizações,* enquanto propostas teóricas ou mesmo metodológicas que podem ter uma utilidade analítica, e *períodos* que se definiram como tais, ou melhor, que se autodenominaram, vendo assim a necessidade de demarcar uma identidade própria. Esse nos parece ser o caso exatamente do Renascimento. Não apenas o resultado de uma periodização estabelecida por historiadores, mas um modo através do qual muitos pensadores desse período, de Leonardo Bruni a Giorgio Vasari, procuraram entender a sua própria época[7].

O Renascimento foi sobretudo um período de grande eclosão do pensamento e da criatividade humanas, desde a ciência e as várias artes – pintura, arquitetura, escultura – até a filosofia, a poesia, o pensamento político e o jurídico. Foi também um período de grande transformação na sociedade com o surgimento de novos modelos de organização política e econômica que trouxeram grande dinamismo a algumas regiões da Europa e que inclui as navegações no Novo Mundo, que tiveram além do genovês Cristóvão Colombo, o florentino Américo Vespúcio como um de seus protagonistas.

[7] Iluminismo, já citado acima, e Modernidade, são também exemplos disso.

O interesse pelo Renascimento entrou até certo ponto em declínio no século XVIII com o Iluminismo e no início do XIX com o Romantismo, mas foi retomado posteriormente sobretudo por influência de três grandes obras: a *Histoire de France*, de Jules Michelet, publicada em 1855, que destaca a importância do renascimento e introduz esse termo em sua acepção moderna; o célebre estudo de Jakob Burckhardt, *A civilização do Renascimento na Itália* (1860), até hoje uma das principais referências sobre Renascimento; e a do inglês Walter Pater, *Estudos sobre a História do Renascimento* (1873), de grande influência na estética em sua época[8].

Nem sempre na Filosofia e mesmo na História das Ideias o Renascimento vem recebendo o devido destaque. Por exemplo, a grande *História da Filosofia* em 8 volumes organizada por François Chatêlet[9] não inclui nenhuma referência específica ao Renascimento. Por outro lado, mais recentemente, a *History of Western Philosophy* inclui um volume (número 3) sobre a *Renaissance Philosophy*, na verdade o mais extenso da coleção.[10] O historiador das ideias alemão, radicado nos Estados Unidos, Paul Oskar Kristeller foi um dos principais responsáveis pela retomada do interesse pelo Renascimento e pela importância das características desse período, as quais embora relacionadas ao Pensamento Medieval e ao Moderno não são redutíveis a nenhum dos dois[11]. É claro

---

[8] Ver: BURCKHARDT, J. *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. SP: Companhia das Letras, 1991; MICHELET, J. *História da França*, disponível em Ebook version, 2013, pdf format of de 1880 edition. Walter Pater, The Renaissance. World, 1961.

[9] Publicada em 1972 em Paris pela Hachette e em 1974 no Brasil pela Zahar.

[10] Volume organizado por Brian P. Copenhaver e Charles B. Scmitt, publicado pela Oxford University Press (1992).

[11] KRISTELLER, P. O. *Renaissance thought and its sources*. New York: Columbia University Press, 1979.

que historiadores e filósofos italianos como Eugenio Garin[12] e Paolo Rossi[13] tiveram uma contribuição importante aos estudos sobre Renascimento, mas é relevante notar que este interesse tem se ampliado bastante nas últimas décadas.

O Renascimento é um período multifacetado que produziu obras inovadoras nos campos mais diversos desde o *Corpus Hermeticum* até *O Príncipe* de Maquiavel, desde a Capela Sistina de Michelangelo até as máquinas bélicas de Leonardo Da Vinci. No presente livro *Filosofia, Política e Cosmologia*: *Ensaios sobre o Renascimento*, organizado por Fabrina Magalhães Pinto e Flávia Benevenuto, e incluindo textos de alguns dos mais importantes especialistas na área no Brasil e no exterior, temos uma significativa contribuição para o estudo do Renascimento precisamente em algumas dessas múltiplas facetas.

Essas contribuições, que refletem as pesquisas realizadas por seus autores, assim como os debates que vêm desenvolvendo regularmente, se concentram em três grandes linhas que se interpenetram: a política e a ética; a linguagem; e a cosmologia. Sergio Cardoso contribui com uma reflexão indispensável sobre a concepção de "civilização" no Renascimento, seu sentido próprio, e o modo como os pensadores desse período trouxeram essa questão para o primeiro plano, em um processo de busca de autoentendimento, a que me referi acima. Newton Bignotto, Flávia Benevenuto, Helton Adverse, Luís Falcão e Carlo Gabriel Pancera apresentam estudos sobre Maquiavel em diferentes perspectivas: evidenciando a riqueza, a complexidade e a influência de quem foi certamente um dos

---

[12] Cujo *Il Rinascimento italiano* é de 1941.

[13] ROSSI, P. *La naissance de la Science Moderne en Europa*. Paris: Seuil, 1999.

maiores pensadores desse período. Maria Cristina Theobaldo mostra a importância de um dos autores mais característicos do Renascimento, e ao mesmo tempo extremamente original, Michel de Montaigne. Fabrina Magalhães Pinto explora um tema essencial da política, mas também da experiência humana nesse período, o projeto político das cidades, através de Leonardo Bruni, que não só contribuiu diretamente para essa reflexão, como exerceu por longo tempo e de forma bem-sucedida a difícil função de chanceler da república florentina. Jonathan Molinari destaca a relevância da contribuição de Pico dela Mirandola e de Leon Batista Alberti, autores relativamente pouco explorados. Luiz Carlos Bombassaro e Pietro Omodeu discutem a obra de Giordano Bruno, um dos mais originais pensadores desse período. Annarita Angelini trabalha o sentido de humanismo em Rabelais e seu uso inovador da linguagem.

Têm sido raras as oportunidades entre nós de contarmos com um conjunto de estudos de grande valor acadêmico que nos convidam e nos provocam à, cada vez mais indispensável, discussão sobre, para retomarmos o conceito de Sergio Cardoso, a "civilização do Renascimento".

Danilo Marcondes
Departamento de Filosofia – PUC- Rio
Departamento de Filosofia – UFF

Introdução

O desejo de organizar um dossiê especial sobre a Renascença surgiu das várias parcerias e encontros entre Flávia Benevenuto, Professora de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e pesquisadora das obras maquiavelianas, e Fabrina Magalhães Pinto, Professora de História da Universidade Federal Fluminense (UFF\PUCG) e pesquisadora de alguns temas da filosofia da Renascença, sobretudo os de Erasmo de Rotterdam e Leonardo Bruni. Já há alguns anos fazemos parte do GT de Ética e Filosofia Política no Renascimento da ANPOF e, em 2014, trabalhamos juntas na organização do SIMPOFI (Simpósio de Política e Filosofia, realizado na UFF\Campos). Deste evento que contou com a presença de pesquisadores e amigos como Antônio Edmilson M. Rodrigues, Sergio Cardoso, Helton Adverse, Cleber Andrade e Victor Leandro C. Gomes, além, é claro, dos muitos participantes dos nossos cinco simpósios temáticos, surgiu a ideia de organizarmos um trabalho que reunisse diversos pesquisadores que tivessem um interesse comum: buscar compreender a riqueza e a complexidade que envolve o tema da cultura do Renascimento em algumas das suas diversas faces: política, filosófica, retórica, histórica ou literária; bem como as relações entre inícios da Modernidade e a Antiguidade Clássica.

Sabemos que vem crescendo no Brasil o número de revistas sobre as diversas temáticas Renascentistas. Contudo, se comparamos com outros objetos de pesquisa, ainda temos um longo caminho a percorrer e muitos novos pesquisadores a persuadir que sigam esta mesma estrada. É por esta razão que ressaltamos aqui não as ausências dos trabalhos sobre este período, mas os esforços mais recentes no tratamento e divulgação de novos estudos. Talvez o que nos falte seja colocá-los em perspectiva, posto que são espaços importantes e trabalhos ainda pouco conhecidos até mesmo pelos pesquisadores da área. Então, passemos brevemente a alguns deles.

Entre as publicações atuais que tratam das temáticas renascentistas, gostaríamos de destacar pelo menos cinco ações importantes nesse sentido, seja na divulgação dos objetos, seja na reunião de pesquisadores de linhas distintas, tendo, na interdisplinariedade um ponto comum entre elas. A *Revista Morus – Utopia e Renascimento*[14], sempre preocupada com os estudos utópicos e suas relações com a Reforma e Contrarreforma, com o impacto da descoberta do Novo Mundo, e com a elaboração das cidades ideais e modos de representação utópicos, tratou, em seu décimo volume (2015), da **Utopia italiana: particularidades, problemas, possibilidades**. Este dossiê que reúne especialistas brasileiros e italianos sobre as temáticas utópicas, localizadas entre o Renascimento e inícios do século XIX, foi organizado por Claudio De Boni, Gianluca Bonaiuti, Silvia Rodeschini, Carlos Berriel, Ana Cláudia Romano Ribeiro

[14] A revista MORUS – Utopia e Renascimento (ISSN: 2447-0996) foi fundada em 2004 por Carlos Berriel, seu editor, professor de Literatura da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e por seu grupo de estudos sobre Renascimento e Utopia (CNPq). A revista é anual e é coeditada por Ana Cláudia Romano Ribeiro e Helvio Moraes. O volume citado está disponível em: <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/issue/view/23>. Acesso em: 17 abr. 2017.

e Helvio Moraes, numa parceria entre a revista *Morus – Utopia e Renascimento* e a Università degli Studi di Firenze. Este é talvez um dos poucos periódicos em nosso país que mantenha uma continuidade de dez anos ininterruptos de sua atenção às demandas da área.

Outra importante publicação é o volume 27, sobre a **Filosofia do Renascimento,** da Revista *O que nos faz pensar*[15]. Organizado pelos professores Danilo Marcondes (UFF e PUC-Rio) e Fabrina Magalhães Pinto, e publicado em 2010, reunimos pesquisadores da PUC-RJ, UFMT, UFMG, UFRJ, UNIOESTE, UNIFESP, USP e Universidade Autónoma de Lisboa, das áreas de filosofia e história. Foi diverso também o tratamento dos objetos: partiu-se do "humanismo cívico" e jurídico em inícios do Renascimento, passando por Pico dela Mirandola, Alberti, Maquiavel e Guicciardini, e chegando até as análises das imagens de Santa Cruz, Erasmo e Michel de Montaigne, sendo este um excelente compêndio de textos e autores sobre o período.

O terceiro número da *Revista Limiar*[16], editado em 2014 e organizado pelos pesquisadores Cristiane Maria Rebello Nascimento, Patrícia Aranovich e Sergio Xavier G. de Araújo, compõe um excelente retrato das práticas artísticas e intelectuais do Renascimento. Propondo uma interpretação complexiva de autores paradigmáticos do renascimento – como Petrarca,

---

[15] A revista *O que nos faz pensar* (INSS 0104-6675) é uma publicação do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, semestral, e fundada em 1989. Os artigos do volume 27 estão disponíveis em: <http://www.oquenosfazpensar.com/web/index.php/numero/proxima/28>. Acesso em: 17 abr. 2017.

[16] O "Dossiê Renascimento" foi publicado pela *Revista Limiar* (vol. 2, n. 3), em 2014. Disponível em: <http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr3/revista-limiar_renascimento_vol-2_nr-3_2-sem-2014_completo.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2017.

Alberti, Michelangelo e Montaigne –, os artigos que integram o presente número exploram as diversas ligações entre disciplinas tão diversas quanto a filosofia, a literatura, a retórica, a arte e as ciências naturais.

Outro volume mais recente, e também interdisciplinar, foi o Dossiê **Renascimento Italiano**, organizado por nós, e publicado *on-line* pela *Revista Crítica Histórica*[17], em 2015. Os textos compilados também tratam de temáticas diversas e são de áreas distintas, fato este que almejamos desde o início: uma perspectiva interdisciplinar das análises. Portanto, contamos com pesquisadores da filosofia, das letras e da história. As temáticas desta edição versam sobre Lorenzo Valla, Maquiavel, Michel de Montaigne, Francesco Patrizzi (Veneza, 1560), Algernon Sidney – quem recupera os valores maquiavelianos no republicanismo inglês do século XVII –, e, logo em seguida, passamos aos textos sobre os impactos do Novo Mundo na sociedade europeia e a transposição da noção de cidade ideal na elaboração da cidade do Rio de Janeiro.

Por fim, destacamos o dossiê **Renascimento e Renascimentos**, acolhido pela *Revista Diálogos Mediterrânicos*[18], em 2015, o qual se constitui de estudos de caso sobre temas históricos e histórico-artísticos, iniciando-se nas igrejas de Pisa, e alcançando a discussão sobre as transferências culturais em direção ao mundo ibérico e sua diáspora, bem como a

---

[17] Este volume da *Revista Crítica Histórica* (UFAL - ISSN 2177-9961) está disponível para consulta em: <http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/index.php?view=category&id=118%3A2015-12-21-13-18-03&option=com_content&Itemid=70>. Acesso em: 10 mar. 2017.

[18] A *Revista Diálogos Mediterrânicos* (ISSN 2237-6585) é vinculada ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos da Universidade Federal do Paraná, e possui periodicidade semestral. O número 08, publicado em 2015, está disponível para consulta em: <http://www.dialogosmediterranicos.com.br/index.php/RevistaDM/issue/view/14/showToc>. Acesso em: 10 mar. 2017.

constituição do gênero literário renascentista na América Hispânica entre os séculos XV e XVII.

A edição da presente obra caminha nesse sentido e visa a contribuir para que os estudos renascentistas se firmem como um campo de relevância, marcado pela interdisplinaridade. Para tanto, além da participação de vários especialistas, nacionais e estrangeiros, de distintas áreas, contamos ainda com a participação e incentivo do professor e amigo Danilo Marcondes, autor da apresentação deste volume, e também com a preciosa e atenta revisão gramatical da pesquisadora sobre Maquiavel, Christiane Cardoso Ferreira[19].

Para concluir nossa apresentação não poderíamos deixar de mencionar alguns livros de grande relevância dedicados às temáticas Renascentistas, de autores brasileiros como Newton Bignotto, Sergio Cardoso, Alberto de Barros, Helton Adverse, Gabriel Pancera, Flávia Benevenuto, Luís Falcão, Felipe Charbel, Patrícia Aranovich, Carlos Antônio Leite Brandão, entre tantos outros. Destacamos aqui também as excelentes traduções da obra de Giordano Bruno e sua pontual análise, realizada por Luiz Carlos Bombassaro, e publicada pela EDUCS. Enfim, este é um quadro bastante breve de algumas produções mais recentes para que sempre lembremos que o Renascimento faz, sim, parte dos interesses de uma gama singular de pesquisadores em nosso país; não no intuito de trazer respostas àqueles que se interessam pela filosofia e cultura da Renascença, mas com o objetivo de colocar uma vez mais em discussão uma época tão paradigmática, sem perder de vista um dos elementos centrais de sua conformação:

---

[19] Mestra em Ciência Política pela USP com a dissertação: *Os conflitos civis em Maquiavel: o problema dos humores,* defendida em 2016.

o tema humanista da *varietas*, de estilos, abordagens e novas perspectivas.

Fabrina Magalhães Pinto
Flávia Benevenuto
Agosto de 2016.

SÉRGIO CARDOSO

Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1969), Licenciatura pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira (1971), mestrado em Filosofia pela École des Hautes Études em Sciences Sociales (1979) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1990). Atualmente é professor doutor da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, pesquisando principalmente sobre os seguintes temas: Ética e Política em Montaigne, filosofia política no Renascimento e tradição republicana. Em 2014 organizou a obra *Retorno ao republicanismo* (UFMG) e é autor de diversos capítulos, sendo o mais recente o artigo "A matriz romana", publicado no livro *Matrizes do Republicanismo* (UFMG), em 2013.

SOBRE A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO[1]

Sérgio Cardoso

Comecemos pela palavra civilização. Tomo esta palavra em seus sentidos usuais, pois o campo de significação a que nos remete é bem conhecido. Mas não creio que seja ocioso recordar-lhe a etimologia. Devemos lembrar que a palavra tem origem nas expressões latinas '*civitas*', cidade; *civis*, cidadão; e *civilis* (o adjetivo), o que é próprio do cidadão, do participante da vida da cidade. Deste primeiro sentido, a palavra passa a designar também, mais extensamente, a boa convivência na cidade e, depois, afabilidade, cortesia, polidez.

Penso também em uma outra conotação semântica. Talvez tenha havido contaminação de uma palavra com sonoridade próxima: o verbo *ciere: cieo* (no presente), *civi* (no pretérito),

[1] Este texto corresponde à conferência de abertura do SIMPOFI, Simpósio de Política e Filosofia, realizado em 2014 na UFF/Campos. O evento reuniu pesquisadores que buscam compreender a riqueza e a complexidade que envolve o tema da cultura do Renascimento em algumas das suas diversas faces: política, filosófica, retórica, histórica ou literária.

citum (no particípio), que significa mover, por em movimento, abalar, agitar. Assim, o civil e a civilização passariam a apontar também a vida agitada das cidades, da convivência intensa e permanente dos homens, por oposição à vida calma, quieta do campo (do *rus*), do mundo rural. Vida rústica, rude e mesmo 'ruída' (por aproximação do verbo *ruere*: ruir, desabar por peso), bruta (pesada), de um homem grosseiro, pesado de espírito (e frequentemente de corpo, como pensavam os gregos, esculpidos pela ginástica, dos bárbaros).

Em todo caso, civilidade e civilização nos remetem à agitação da convivência dos cidadãos, polidos uns pelos outros pela fricção da vida em comum. E a elas se opõe a rusticidade, grosseria dos homens brutos, não cultivados, não polidos, afastados dos benefícios da vida civil. Daí a ideia de civilização como o conjunto das aquisições da vida em sociedade (costumes, técnicas, conhecimentos, valores), enquanto tais aquisições possibilitam uma convivência social polida e afável, urbana e humana. A civilização refere-se ainda às aquisições, às criações dos homens, obtidas mediante cultivo, esforço, trabalho e reflexão, sendo assim, dignas de serem preservadas – o que a associa à ideia de tradição. Mas ela assinala também, por fim, um ideal de elevação espiritual, de busca do refinamento dos modos de vida e da convivência social, que aponta para o futuro, para a ideia de aperfeiçoamento e progresso desta civilização.

Ora, esta ideia potencialmente universalista de uma humanidade em processo de formação e civilização, beneficiária das criações humanas do passado e portadora de um ideal de elevação espiritual e moral a realizar-se indefinidamente no tempo, surge de maneira expressa e consciente – reivindicada com marca de um novo tempo – justamente no Renascimento, na civilização do Renascimento iniciada no final do século

XIV na Itália. E é preciso lembrar que a própria ideia de uma História da Civilização ou da Cultura surge no final do século XIX a partir do estudo de Jacob Burckhardt sobre este período do Renascimento italiano.

As grandes civilizações anteriores nunca se pensaram nestes termos universalistas de uma formação do Homem ou da produção da própria humanidade. A polarização grego/bárbaro, romano/bárbaro, cristão/pagão ou infiel, pensa-se sempre em vista da extensão para outros homens (ou imposição aos outros homens) do universo de uma cultura verdadeira, legítima, constituída por valores, leis, crenças, modos de vida já bem estabelecidos e legitimados. As grandes civilizações anteriores pensaram-se sempre numa perspectiva 'imperial', espacialmente imperial, nunca no sentido temporal de um processo de criação e educação da humanidade, como ocorre no Renascimento. Pois, é no Renascimento que se impõe a concepção do Homem como um ser em constituição, *in fieri*, como um animal capaz de produzir-se, plasmar a si próprio. Um animal, como assinala Pico della Mirandola, cuja forma, cujo ser, deriva da sua ação, de sua própria atividade. O único animal que é o que faz de si mesmo; animal divino, porque criador de seu Mundo e de si próprio. E podemos observar que esse mote relativo ao Homem como "plasmador e artífice de si mesmo"- em função do poder de sua livre vontade – será repetido em formulações diversas por todo o Renascimento. Erasmo, por exemplo, dirá: "*homines non nascuntur, sed fingitur*". As árvores, os animais, nascem tais; já os homens não nascem, eles se fazem, plasmam-se como homens.

Não há paralelo na História de uma civilização como esta, difundida em um sentido quase que exclusivamente

cultural e, num certo sentido supranacional, não imperial. Talvez, deste paradigma só se aproxime aquela que foi certamente a primeira grande civilização mundial (o que equivalia, então, ao nosso 'global'), aquela que o Renascimento quer justamente fazer renascer, a civilização do Helenismo dos séculos I a III a.C., uma civilização à qual somos tão pouco atentos e que, embora seja ela o berço e a matriz da nossa cultura do Ocidente, estudamos tão pouco.

Refiro-me àquela cultura de origem grega que, em um certo sentido, civilizou os romanos e em que a história da República Romana está enraizada; pois, é preciso lembrar que os romanos tornam-se os Romanos que conhecemos depois da Guerras Púnicas, quando se deixaram helenizar pela cultura herdeira da Grécia Clássica, a da civilização da *Koiné*, a civilização comum que se constituiu sob a égide da língua grega depois da decadência das *póleis*, a partir do 'império universal' de Alexandre – mais precisamente, a partir do esfacelamento do Império universal de Alexandre.

Sabemos que, dois anos após sua morte, o domínio macedônio, que alcançava do Mediterrâneo à Índia, da Itália ao Egito e o norte da África, se esfacela em três grandes blocos: Macedônia e Grécia, o Egito e, com sede na Síria, a Ásia. Mas, se se esfacelam o poder e a força; firma-se e se expande, no entanto, a hegemonia de cultura grega: o uso comum da língua grega (o grego da *Koiné*); um estilo de vida à maneira grega (organização das cidades, artes, filosofia); enorme atividade comercial e uma vida cosmopolita influenciada por homens cultos de origem grega (médicos, artistas, filólogos, filósofos). Estas grandes transformações sociais e culturais se exprimiram e encontraram apoio nas chamadas 'escolas filosóficas do helenismo' – um momento da história do pensamento em

que as filosofias buscam, sobretudo, uma orientação prática; pensam-se como 'artes de viver', acessíveis a todos; entendem buscar, em meio às imensas mudanças políticas, sociais, culturais e religiosas, os caminhos de uma vida feliz. É esta cultura 'mundial' que os romanos 'herdam', elaboram e transformam; é ela que, pela mediação da Renascença – renascimento da romanidade educada pela *Paideia* grega, como assinala Heidegger – chega até nós, constituindo os fundamentos da civilização moderna.

Não vou aqui entrar no terreno das investigações sobre a gênese histórica da civilização do Renascimento. Trata-se de um assunto que a corporação dos historiadores tem investigado amplamente. Desde Jacob Burckhardt, passando por Hans Baron e tantos outros, como, hoje, Quentin Skinner ou, entre nós, nosso amigo Newton Bignotto. Basta lembrar que há no início desta história, já a partir do século XII, a situação anômala das comunas independentes do norte da Itália (do velho *Regnum Italicum* que nunca se firmou), vassalas de direito do Sacro Império e submetidas às prerrogativas do Papado, mas de fato independentes em função dos conflitos entre o imperador e a Igreja, incapazes ambos de exercerem um poder efetivo. Há os desgastes internos da Religião Católica, a corrupção do clero, as alianças políticas, que terminam no grande cisma do final do século XIV, os dois Papas, o Pontificado transferido para Avignon, e tantos episódios mais. Há, na perspectiva cultural, o desgaste da Escolática e o surgimento de uma nova cultura cívica que exalta a vida ativa em detrimento da contemplativa. E há, não se pode desconsiderar Burckhardt, a busca da grandeza perdida da Itália e o desejo do renascimento da república Romana. Mas deixemos esta história de lado, esta questão do surgimento deste novo

tempo do Humanismo, para tentar apreciar seu próprio projeto formador, civilizador.

Comecemos por lembrar que o Humanismo tira sua denominação de um gênero específico de formação – que assinala o núcleo de seus interesses – os '*studia humanitatis*'. Tecnicamente falando, humanista era o sujeito que ensinava ou estudava um conjunto de disciplinas designado 'humanidades' (os tais '*studia humanitatis*'). Esta expressão fora usada anteriormente por Cícero e Aullus Gellus, e depois retomada no *Trecento*, para indicar o estudo das antigas 'Artes Liberais', os conhecimentos do homem livre, a súmula dos conhecimentos e artes chamadas racionais, por oposição às artes mecânicas ou servis (aplicadas à matéria sensível) e às artes mistas, como a arquitetura. E quais são esses conhecimentos do homem livre, as artes racionais? São os conhecimentos organizados, já no período helenístico, no *Trivium* – Gramática, Retórica e Dialética – e no *Quadrivium* – Aritmética, Geometria, Astronomia e Música, a formação fundamental que avança pelo Medievo. Em meados do Século XV, estas sete matérias haviam se rearticulado em um outro conjunto de disciplinas, agora justamente chamadas '*studia humanitatis*': Gramática (bom uso da língua), Retórica (arte oratória, a palavra eficaz, ajustada às circunstâncias), História (associada à oratória política, os '*exempla*'), Poesia (inspeção dos sentimentos, exploração da vida afetiva), Filosofia Moral (a formação moral, os costumes).

Humanistas são, pois, aqueles que fazem profissão de praticar estas cinco disciplinas, que hoje, grosso modo, poderíamos chamar literárias, sobretudo tendo em vista seu vínculo estreitíssimo com as Letras da Antiguidade Clássica. Profissionalmente, se sabe, estes humanistas serão docentes

de suas disciplinas em escolas e universidades ou educadores privados; serão secretários de Príncipes e de Comunas (para os quais escreverão cartas, discursos, obras históricas), Diplomatas, Chanceleres e homens engajados em todos os ofícios que exigem a prática do falar bem e escrever bem – saberes de grande utilidade e prestígio, que se derrama na formação de pregadores, médicos, aristocratas e políticos. Estes humanistas herdam, como mostrou Paul Kristeller, grande parte das artes do *Dictatores* medievais, a *Ars Dictaminis* (a arte da composição de cartas e documentos) e a *Ars Arengandi* (arte dos discursos públicos, adequados a diferentes ocasiões), já que tomam seu saber das Letras clássicas como eminentemente dirigido para um exercício prático.

Mas o que se ensina e como se ensina na formação e na pedagogia destes '*studia humanitatis*'? Como se pensa o ciclo de estudos da formação humanista? Por volta de meados do século XVI, quando tais estudos já são amplamente hegemônicos e estão bem estabelecidos, podemos identificar – sobretudo na França que, então, os cultiva com entusiasmo – um ciclo de estudos que teve vida longa. Vejamos! Depois dos estudos elementares (aprender a ler e escrever e a aritmética básica, os nobres com seus preceptores privados, os poucos outros em escolas paroquiais), que se abrevia o mais possível, vêm os '*studia humanitatis*': gramática (3 anos), poesia (2anos), retórica (1 ano) – os '*studi inferiora*', dos colégios jesuítas. Seguem depois 2 ou 3 anos de filosofia (frequentemente filosofia aristotélica), os '*studia superiora*' dos jesuítas, para se chegar em seguida às faculdades da tradição: Artes, Medicina, Direito, Teologia. Observem, pois, que entre os estudos elementares e aqueles especializados nas faculdades, temos

um ciclo médio de 8 ou 9 anos de estudos, inteiramente dedicado às humanidades. Tentemos, porém, nos aproximar mais do desenvolvimento efetivo destes estudos. Tomemos o caso de um dos maiores e mais importantes colégios humanistas da França, o *Collège de Guyenne de Bordeaux*, onde estudaram Michel de Montaigne, entre 1539 e 1547-48, e muitos outros personagens importantes.

Fundado em 1533 e dirigido desde então até 1547 pelo português André de Gouveia, um adepto da moderna pedagogia erasmiana e próximo da orientação dos 'humanistas evangelistas', então suspeitos de heresia, trata-se, pois, de um Colégio bastante avançado no espírito do tempo, sendo que muitos de seus professores têm simpatias pela Reforma, como o irlandês Georges Buchanan, que foi professor de Montaigne, cuja presença no colégio, como a de Gouveia, nos permite verificar ainda o ambiente internacional em que se desenvolvia, então, a formação humanista. Devemos observar também que o empenho principal da atividade deste colégio é o ensino do Latim: "*Latino sermoni cognoscendo haec schola in primo dedicata est*". O latim é visto como o veículo e o *medium* da cultura da eloquência, e a eloquência como o *medium* da sabedoria em todos os assuntos humanos.

Trata-se de aprender bem latim (o bom latim e não mais aquele corrompido da cultura eclesiástica da Idade Média). Temos aqui o centro do projeto pedagógico e cultural do Renascimento. Porque pensam o latim como o veículo do saber: ele é o meio que permite o contato com a experiência paradigmática dos Antigos. Seu ensino, portanto, não é pensado como o ensino de uma língua morta. Os textos antigos – pelos quais os humanistas se apaixonam – não são apenas modelos de expressão verbal; são fontes de ensinamentos e

sabedoria. Por isso, diz Eugenio Garin, "o retorno aos clássicos não é (como frequentemente se pensa) o retorno à pureza da língua [...]. Não é uma questão de bem escrever, mas de bem pensar". Os autores antigos são lidos por suas qualidades humanas, por ser possível servir-se de suas criações e de sua experiência para nossa própria orientação de vida. Trata-se de recuperar através de seus escritos o que se criou e se fez de mais excelente no passado da humanidade, visto que é por espelhar-se em tal experiência (*imitatio*) que cada homem pode atingir sua própria excelência, a virtude. A ideia é a da exemplaridade cultural e moral dos grandes homens do passado; de onde o empenho em ressuscitá-los através de seus escritos, de conversar com eles (Petrarca escreve cartas para Cícero), de compreendê-los para melhor se compreender. A leitura dos clássicos permite distanciar-se de si mesmo, da própria particularidade e pequenez, para alçar-se ao nível da humanidade nas suas configurações mais excelentes.

Mas o latim não é apenas o veículo do contato com o passado da humanidade, ele é também, como língua internacional, o veículo do contato com os homens cultos do presente. Não é (como o inglês hoje) veículo de comércio, de imposições econômicas e culturais; não é instrumental. Ele é – como espaço de realização e comunicação do humano, como *médium* do humano – uma língua sagrada. De um lado, o lugar do distanciamento de si mesmo, da particularidade das línguas vernaculares. De outro lado, o espaço da projeção de um ideal de sabedoria universal, do processamento da experiência humana; o lugar simbólico da sabedoria dos homens (e não da sabedoria divina, veiculada pela teologia).

Os humanistas detestam o latim bárbaro da Igreja e da escolástica medieval; não só porque é associado à teologia,

mas justamente porque para elas é uma língua instrumental e, assim, maltratada e permeada de artifícios. Os medievais são vistos como bárbaros também porque corrompem a língua, a mutilam, impedindo o acesso à grande cultura dos homens; tratam os antigos como instrumentos para seus próprios fins (como fizeram com Platão e, sobretudo, com Aristóteles). Compreende-se, pois, a obsessão humanista não só em descobrir os textos dos clássicos, mas em penetrar seu sentido e realidade autêntica, viva, com suas feições particulares, com o sentido que tiveram para os próprios autores. Para dialogar com Platão, para tornar-se seu discípulo é preciso reencontrar o verdadeiro, o autêntico Platão; reencontrá-lo na sua autenticidade. Não se buscam mais as '*autoritates*' medievais, mas os 'autênticos'; não mais as ideias do texto, mas o texto exato, a tradução literal, o comentário filológico e histórico, para restituí-los em seu sentido original e dar-nos acesso, como que vivo e direto, aos seus autores.

Podemos, portanto, compreender que o princípio fundamental da pedagogia humanista seja o aprendizado do latim pelo contato direto com os textos dos clássicos, e que a função do mestre era apenas a de proporcionar e facilitar esse contato. Ler os próprios autores em textos autênticos; frequentar os autores, ter familiaridade com eles. Ler, reler, comentar, imitar, para a aquisição das próprias habilidades e a formação do próprio espírito. "Não se trata de repetir uma verdade já expressa", diz Garin, "mas de observar como se constitui esta verdade [...] a ação do modelo não é a de produzir uma cópia, mas de suscitar uma obra nova". E, para tal é preciso estudar as obras mais marcantes de cada ramo do saber. Quer ser um bom orador? Leia e imite Cícero. Um bom poeta? Imite Virgílio. Um bom geômetra? Leia Euclides. E daí por diante.

É verdade que esta imitação acabará por ser o problema maior desta cultura, quando ela perder seu espírito de criação e se tornar servil, pura erudição e pedantismo. Montaigne já a ironizará: "Cícero diz isto; eis o estilo (*modos*) de Platão; estas são as palavras mesmas de Aristóteles. Mas e nós, o que dizemos nós mesmos? Pois aquilo faz um papagaio. Apenas guardamos as opiniões e saberes dos outros e basta. É preciso fazê-los nossos". Enfim, abaixo a cultura frívola da citação. A pura erudição e a imitação servil assinalarão a perda da cultura humanista.

Mas para compreender a fundo esta formação humanista, talvez seja tão importante quanto saber o que se estuda, saber como se estuda. Não poderei desenvolver aqui esta questão, mas os incentivo a investigá-la. Procurem conhecer a técnica erasmiana de assimilação da literatura antiga, o uso dos '*liber locorum rerum*', que os ingleses chamam '*Commonplace books*', os cadernos dos 'lugares comuns' das argumentações, a assimilação das opiniões reputadas. E procurem saber como os estudantes usam criativamente seus três cadernos de lugares comuns: o '*liber sermonis*', em que anotam palavras e expressões para suas composições e discursos; o '*liber styli*', cujas anotações lhes servem de gramática aplicada; o '*liber locorum rerum*' que lhes permite inventariar informações gerais, sobretudo morais. Os estudantes são levados a organizar o que leem, armazenando seu aprendizado nestes '*loci*', como uma espécie de instrumento artificial de memória posta nestes cadernos destinados a selecionar e classificar de modo metódico as proposições que possam ser usadas nas próprias criações, conversas e escritos.

Não foi tranquila, evidentemente, a aceitação desta relação com os clássicos antigos e destas inovações do ensino

humanista, como mostra a polêmica momentosa em torno das mudanças que Pierre dela Ramée pretendeu introduzir no Collège Royal, mesmo já em meados do século XVI. Os tradicionalistas dizem que ao introduzir-se estas formas de ensino abrir-se-ão as portas a todo tipo de abuso e que os estudantes, sem parâmetros, ver-se-ão submetidos a todo tipo de perigo moral, além dos riscos para as crenças religiosas e as tentações do ceticismo. É o que diz Pierre Galland, sendo ele, no entanto, um professor do Collège de France, uma instituição concebida para ancorar na França a cultura humanista.

A luta de Erasmo fora justamente a de mostrar que o caminho do humanismo não implica hostilidade ou rejeição à religião cristã. É o que ele argui, contra esse fundamentalismo cristão, na grande diatribe em defesa dos estudos dos clássicos que encontramos no seu *Antibarbari*, um texto de juventude, escrito por volta de 1480, e estudado entre nós pela nossa Fabrina Magalhães Pinto e por outras teses brasileiras, como a de Sílvio Lúcio Nassaro. A acusação que o humanista rebate é a de que se abandonam os autores cristãos pelos pagãos, cujas obras não são apenas mais difíceis, mas licenciosas e mesmo obscenas: "estão proibindo os jovens de lerem autores castos, para ler os lascivos", esbraveja Pierre Galland. Mas Erasmo o contesta de antemão ao afirmar que encontramos nos clássicos antigos um saber genuíno e que o legado inteiro de nossos conhecimentos vem desta fonte, pois os cristãos acrescentaram bem pouco a esse legado – quando não o danificaram e confundiram. Seu mote central é o de que "tudo que há no mundo pagão de valioso, de brilhantemente dito, engenhosamente pensado, diligentemente transmitido, foi preparado pelo Cristo para sua sociedade (a Igreja)". Como os hebreus tomaram para si os espólios dos egípcios, devemos tomar para

nós o ouro da sabedoria dos clássicos, a prata de seus discursos – para nosso uso e conhecimento. A sabedoria humana do mundo antigo é o berço do mistério cristão; é "*preparatio evangelica*".

O grande humanista Thomas Morus, o amigo de Erasmo, que dá aos seus filhos a formação das letras, diz que "os estudos das letras aperfeiçoam a razão e a tornam fecunda como uma terra lavrada sobre a qual se semeiam os grãos dos bons preceitos": "[...] a piedade para com Deus, a caridade para com o próximo e, para eles mesmos (fala dos filhos), a modéstia e a humildade cristãs". Trata-se de reafirmar a articulação e coesão da cultura e da religião, '*eruditio et pietas*'. Mas o que esses homens com lucidez vêm nos lembrar é, como assinala ainda Garin, "a necessidade de salvar a dimensão humana da formação (da escola); de um lado, face aos interesses da religião, de outro lado, face às exigências da formação profissional, técnica, utilitária, instrumental – pregada esta, como diz Gramsci, como democrática, mas que, na verdade, perpetua as diferenças sociais, cristaliza as diferenças da sociedade". Cabe, portanto, a nós, ainda hoje, entender que é o ensino humanista – entre nós visto como elitista – que é democrático, liberador e equalizador. Só ele forma o homem ativo, moral e politicamente autônomo, o cidadão capaz de atuar livremente em companhia dos outros.

Mas há ainda, para nós, um outro grande ensinamento desta civilização renascentista, pois ela nos dá o paradigma de uma cultura que pela primeira vez na História projeta no outro – o pagão, o bárbaro – o lugar da sabedoria e se coloca no lugar do aprendiz, do discípulo. Uma civilização inédita em que nossa cultura cristã mostrou-se capaz – não obstante enormes resistências – de admirar e se mirar nos conhecimentos

e artes, valores, usos e costumes de um 'outro', o mundo pagão dos antigos. E mais: investiu nele seu paradigma e ideal de sabedoria humana; conferiu-lhe uma exemplaridade capaz de alimentar sua reflexão moral, de produzir em si uma aspiração de elevação na direção da excelência em todos os domínios da atividade dos homens. Não percamos, pois, as lições desta grande cultura e civilização do Renascimento.

Referências

BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Reinaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

BIGNOTTO, Newton. *Republicanismo e Realismo*: um perfil de Francesco Guicciardini. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

________. (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

________. Nota Metodológica: Gicciardini leitor de Maquiavel. *Discurso,* São Paulo, n. 29, p. 111-131, 1998c.

________. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BURCKHARDT, Jacob. *The civilization of the Renaissance in Italy.* New York: The Modern Library, 2002.

GARIN, Eugenio. *L'Humanisme Italien*: Bibliothèque de l'évolution de l'humanité. Traduit de l'allemand et de l'italien

par Sabina Crippa et Mario Andrea Limoni. Paris: Albin Michel, 2005.

________. *Le Zodiaque de la Vie*: Polemiques Antiastrologiques a la Renaissance. Traduit de l'italien par Jeannie Carlier. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

________. *Moyen Âge et Renaissance.* Traduit de l'italian par Claude Carne. Paris: Gallimard, 1989.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought I*: the Classic, Scholastic and Humanistic Strains. New York: Harper and Row, 1961.

________. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

MIRANDOLA, Pico dela. *Discurso sobre a dignidade do Homem* [1487]. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.

MONTAIGNE, M. *Les Essais.* Éd. Pierre Villey. Paris: PUF, 1999.

MORE, Thomas. *L'Utopie.* Présentation, texte original, apparat critique, exegèse, traduction et notes de André Prévost. Paris: Mame, 1978.

PINTO, Fabrina Magalhães. *O discurso humanista de Erasmo de Rotterdam:* uma retórica da interioridade. Tese de doutorado. PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2006.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

________. *Liberdade antes do Liberalismo*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

________. *Maquiavel*. Tradução de Maria Lúcia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.

________. *Visions of Politics*. Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

JONATHAN MOLINARI

Mestre em Letras e Filosofia pela Università degli Studi di Bologna (2008) e doutor em filosofia pelo Istituto Italiano di Scienze Umane – Scuola Normale Superiore di Pisa (2012). Concluiu o pós-doutorado (2016) em filosofia da renascença italiana na Universidade de São Paulo (USP) tendo sido bolsista da FAPESP. Também em 2016 publicou o livro intitulado: *Libertà e discordia: Pletone, Bessarione, Pico della Mirandola*, pela editora Il Mulino (Bologna). Atua principalmente nos seguintes temas: relação entre filosofia e literatura na renascença italiana, direitos humanos e dignidade humana no debate historiográfico contemporâneo sobre o humanismo, problema da linguagem e formas simbólicas na cultura da Europa moderna (século XIII-XVI).

AS LEIS DO COSMOS E A LIBERDADE DO HOMEM: GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA E LEON BATISTA ALBERTI[1]

Jonathan Molinari[2]

1. Pico e Alberti

Eugenio Garin (1975, p. 145), no seu ensaio sobre Leon Battista Alberti, publicado em 1975, enfatizava como "estranhamente ninguém havia notado que algumas décadas antes que Giovanni Pico della Mirandola compusesse a famosa abertura hermética da *Oratio de Hominis Dignitate*, Alberti já havia escrito a paródia". Segundo Annarita Angelini (2007, p. 64), "contraste, crise, ambivalência, impossibilidade de uma solução pacificadora, acompanha toda a reflexão de Alberti" e

---

[1] Pesquisa realizada graças a uma bolsa de pós-doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Texto traduzido em português pela Dra. Daniela Spinelli.

[2] Professor de Filosofia da Universidade Federal do Pará.

são elementos que confirmam claramente o caráter "invertido" da antropologia albertiana, a respeito da imagem do "divino camaleão", do célebre *Discurso* de Pico. Os tons fortemente pessimistas de Alberti no *Theogenius*, no *Momus* e nas *Intercenales* são verdadeiramente tão distantes quanto se poderia pensar da celebração de Pico acerca da dignidade humana, e os dois autores parecem exprimir perfeitamente aquela tensão entre humanismo e anti-humanismo, sobre a qual tem insistido parte da historiografia recente. Como notou Carlos Brandão, não se trata, porém, de uma contraposição de dois momentos sucessivos do pensamento renascentista, mas de uma dialética profunda que atravessa todo o humanismo: humanismo e anti-humanismo, escreve Brandão,

> [...] são polos que estão em luta permanente desde o início do Renascimento, que se tencionam reciprocamente e que não mais nos permitem ter dele a visão homogênea que predominou na historiografia herdada de Burckhardt e de Michelet (BRANDÃO, 2010, p. 150).

Aquela que pode parecer ser uma fratura irremediável entre dois aspectos antitéticos do humanismo, de uma parte o otimismo acerca da grandeza humana unida ao triunfo da vontade de potência do homem sobre a natureza, e de outra a visão trágica do homem entendido como "ponto de crise" e "momento de fratura de uma ordem"[3], é em realidade o fundamento de uma tensão dialética mais profunda, é o sinal de uma pesquisa que combina autores muito diversos entre si e que define a urgência mais radical do humanismo italiano.

[3] Cf. Garin (1972, p. 16). Ver também Angelini (2007, p. 61).

O Alberti da obra *De re aedificatoria* se move em direção oposta à denúncia da inutilidade e da loucura do agir humano do *Theogenius.* A mesma reversão se dá entre a extraordinária celebração do ser humano na *Oratio* de Giovanni Pico e as observações que o filósofo faz nas suas *Disputationes,* sobretudo, quando pensa a humanidade como um bando de "homúnculos inclinados para o chão" (PICO, 1946, p. 444). A propósito da obra de Alberti, Eugenio Garin (1975, p. 153) escreveu que nela "várias perspectivas coexistem na sua contraditoriedade, porque contraditória, e cheia de loucura, é a inteira realidade", e é no fundo o mesmo esforço que em muitos aspectos se encontra também nas obras de um pensador como Pico. A reflexão sobre a relação entre cosmologia, ética e natureza em Giovanni Pico e Leon Battista Alberti se mantém de fato sobre este espaço, de dois pensadores certamente muito diferentes entre si, mas unidos por uma ideia de filosofia que não renuncia jamais a interrogar-se sobre as contradições mais profundas do homem e da natureza: em ambos age aquela tensão entre procura de significado e desilusão, entre a vontade de saber e a consciência do limite humano, entre confiança no homem e consciência de sua fraqueza, que caracteriza os momentos mais altos da filosofia do *Quattrocento*.

2. Definição da ordem

O problema que está na base da relação entre cosmologia, ética e natureza em grande parte da filosofia do *Quattrocento,* pode ser afrontado a partir do conceito de *ordem*: existe uma ordem *in natura* que transforma a matéria desordenada em um cosmo harmônico e ordenado? Qual é o

arquiteto – se existe – que projetou a perfeita máquina do cosmo? E se esta ordem existe, o homem tem a possibilidade de compreendê-la e de adequar a sua própria ação moral às leis naturais das coisas?

Para Leon Battista Alberti, a natureza é em si sempre "absolutamente perfeita", enquanto na variedade dos tons da obra albertiana esta ideia nunca muda, mesmo que com acentos diversos. Para vingar-se dos deuses, Momo se fez primeiro poeta e depois filósofo para ensinar que "todos os seres animados têm uma única divindade em comum, a Natureza, que tem a missão precisa de governar não apenas os homens, mas todos os outros animais" (ALBERTI, 1986, p. 76). Além disso, "todas as coisas criadas pela Natureza têm uma função bem precisa, que são boas ou ruins *do ponto de vista humano*" (*Ibidem*), mas a ordem da Natureza é perfeita e superior ao juízo do homem, e de fato – prossegue Alberti – "[...] muitas coisas que o preconceito comum entende por defeitos, não o são de fato" (*Ibidem*). Confrontada com um texto muito diferente pelos tons e cenários, a ideia de fundo não parece mudar: no *De Iciarchia* (ALBERTI, 2014, Livro III) "é *per natura* que o homem nasce capaz de reconhecer as razões e as ordens das coisas" e é sempre a Natureza que define "aquilo que o homem deve temer ou fugir" (*Ibidem*). Neste ponto não existe nenhuma fratura entre o indivíduo e a Natureza: a ordem das coisas compreende em si o homem como uma das tantas partes do grande desenho do mundo. A Natureza "jamais errou e jamais errará" – escreve Alberti – por isso forneceu ao homem intelecto, razão e a linguagem[4], de modo que pudesse inserir-se

[4] De acordo com Alberti "nunca, em coisa nenhuma a natureza em si errou, e jamais errará" (Ivi, Livro I). Sobre o por que a natureza concedeu a palavra aos homens, Alberti escreveu que: "Nós vemos comuns aos outros animais as suas vozes dadas pela natureza para algum fim, com alguma razão. Seria uma injuria

no projeto do cosmo como um ser "útil a si mesmo, e não menos aos outros"[5]. Tanto que se considerarmos o homem como uma brincadeira da Natureza, se atribuírmos a ele a possibilidade de agir de maneira virtuosa – em conformidade com os ditames naturais da razão – resta inalterada a ideia de uma ordem natural por si só justa e infalível. No *Theogenius,* a ideia de uma ordem estável e imprescindível da Natureza se impõe com igual clareza: "cada um segue a sua ordem e progresso da natureza: nada pode variar, nada pode sair da sua imposta e escrita lei" (ALBERTI, 2014, *Theogenius*, Livro I). Porém, paradoxalmente, o elemento de estabilidade no qual se explica a lei natural é quanto mais instável seja, é o movimento perpétuo de todas as coisas, é o eterno fluxo de se tornar: "a todas as outras coisas mortais – escreve Alberti no *Theogenius* – vemos ser fatal e escrita a ordem da natureza que está sempre em movimento, e em desigual sucesso vemos os céus inovarem continuamente a sua variedade", uma variedade não distante da hipótese que, no *Momus,* vai até a ideia de "infinitos mundos que se formam e se desgastam continuamente",

se às bestas fosse concedida a explicação dos seus conceitos com mais razão que aos homens. Dizem que o cão, abana por fome, ulula por desejo, grunhe de raiva, murmura por amor. Não é acreditável que em nós existam palavras sem razão e ótima finalidade, quanto somos diferentes e superiores de todo o resto os outros animais. O falar por sua natureza mostra a ordem das coisas do passado, e rende a razão para o presente; e diz-se que o falar é o vinculo da sociedade entre os homens, perguntando para apreender e dizendo para explicar" (tradução nossa, Livro II).

[5] ALBERTI. *De Iciarchia,* Livro I: "a natureza não deu ao homem tanta proeza de engenho, inteligência e razão, para que apodrecesse no ócio e na preguiça. O homem nasce para ser útil a si mesmo, e não menos para os outros. A primeira e própria utilidade nossa será fazer uso das forças da nossa alma em virtudes, para reconhecer as razões e ordem das coisas, e, em seguida, para a reverência à Deus" (tradução nossa).

“mundos de formas variadas” regidos apenas pela ordem da eterna mudança[6].

A ideia de Natureza de Pico é bem diversa daquela de Alberti: ao mundo físico, não pode pertencer nenhuma perfeição verdadeira, porque perfeito é somente o mundo intangível, perfeitas são as ideias que governam o todo, e a Natureza deste mundo não é outra coisa que um equilíbrio instável das partes. Isto não impede Pico de pensar em uma ordem física regida de qualquer modo por regras precisas, ao contrário, é própria a imperfeição da Natureza, a *conditio sine qua non* da sua beleza. No *Heptaplus* o mundo físico deriva de “uma comum mistura, de todo modo regulada por normas” (PICO, 2004, p. 217), de uma união de matéria e forma provisória e temporal, mas ordenada e não casual. É a mesma lógica segundo a qual, no *Commento*, Pico define a Natureza citando Heráclito e Homero: “dizia Heráclito que a guerra é geradora das coisas, e em Homero, quem amaldiçoa a restrição, é dito ter blasfemado a natureza” (*Ibidem*, p. 495). A ideia de Natureza como eterna luta entre os componentes que formam os corpos não exprime apenas a eterna mudança e a degeneração do mundo físico; ao invés disso é a premissa necessária para pensar em uma “mistura proporcional” entre as partes, e portanto uma “inimizade amiga” que assinala a passagem da matéria sem forma a um cosmo organizado: “a beleza inclui em si qualquer imperfeição” (*Ibidem*, p. 495) – escreve Pico – e neste sentido, “a beleza propriamente dita pertence somente ao mundo humano e à natureza, mas não a Deus”. A “discórdia concorde” entre as partes, porém, não pode

[6] Sobre a leitura de Giordano Bruno destas páginas do *Momo*, Cf. Garin (1975, p. 140-141).

realizar equilíbrios provisórios: as mesmas regras que estruturam o mundo físico o configuram como perene "vicissitude de vida e de morte" (*Idem*, p. 185). É aqui, então, que a ordem da Natureza, entendida como perfeição absoluta em Alberti e como harmonia que nasce do conflito em Pico, se encontra com o problema do tempo. O tempo da Natureza, em Alberti, indica a hipótese de um infinito alternar-se de mundos diversos, e em Pico indica os riscos dos equilíbrios a ponto de serem destruídos. Mas também o tempo do homem, tão breve para compreender a ordem da Natureza e tão incerto para evitar os riscos do acaso e da liberdade.

3. Destruição da ordem

Qual é o lugar e a função do homem frente à Natureza "absolutamente perfeita" de Alberti, ou frente ao frágil equilíbrio da "concórdia discórdia" da qual trata Pico? E em que modo o homem pode compreender a ordem perfeita da Natureza ou até mesmo modificá-la e destruí-la? Do tempo humano nasce o conflito entre Natureza e vontade, entre a ordem do cosmo e a liberdade. O arquiteto do *De re aedificatoria,* l'"omicciuolo" do *Theogenius*, o "divino camaleão" do *Oratio* e o "homúnculos" das *Disputationes*, todos têm uma coisa em comum: estão de frente ao mesmo abismo, e este abismo é o tempo. Alberti e Pico citam os versos extraordinários de Píndaro: os homens são "criaturas de um dia", *epàmeroi,* sonhos de uma sombra[7]. Pico (2004, p. 481) os usa, no seu *Commento*, para descrever a condição terrena do homem, e Alberti os

[7] PINDARO. *Pitica VIII,* p. 92ss.

transforma em uma extraordinária página do *Theogenius*: "quase sombra de um sonho" é o homem (ALBERTI, 2014, *Theogenius*, Livro II). A consciência da temporalidade transforma o homem em sombra de si mesmo, na inconsistência do reflexo de um sonho, e é precisamente essa transfiguração do humano colocado de frente da própria temporalidade que rende todo incerto e indefinido. Incerta e indefinida é a história do pensamento humano, que para Pico fica sempre escondida dentro dos véus dos antigos mitos, dentro das palavras dos poetas, dentro da complexa simbologia da cabala e dos textos sacros. Incerto é o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo, de uma criatura que não possui uma existência definível, mas que contém em si um abismo indefinido de todas as possibilidades de ser. Enfim, é incerta a consciência que o homem tem da Natureza, porque os tempos da Natureza superam a capacidade da racionalidade humana e das suas linguagens. "Cada indagação – escreve Pico (1946, vol. 1, p. 103) – de qualquer fenômeno se ocupa, conhece de certa forma, do verossímil, e não da verdade", e deste modo, o filósofo de Pico não é, de fato, distante do arquiteto de Alberti: colocado em um mundo de aparências, é o sujeito que interpreta a realidade construindo relações verossímeis entre os fenômenos[8]. O filósofo o faz comparando todas as tradições filosóficas para reinterpretá-las e recolocá-las no interior de um quadro mais geral, a "*concórdia philosophorum*", na qual os elementos de cada uma se harmonizam em uma "*nova filosofia*", entendida como reformulação e recomposição do passado. O arquiteto

[8] Este é o significado também do parágrafo 18 do *De Pictura*, onde Alberti trata da "comparazione". Não existe uma realidade unívoca para representar, mas é o artista a instaurar entre os vários elementos da composição, o tipo de relação mais funcional à representação.

de Alberti, do mesmo modo, deve elaborar uma estratégia para remodelar a relação entre os elementos, e não cria uma nova ordem do nada, mas reelabora e reformula as proporções e as relações de força entre as partes (ANGELINI, 2007, p. 64). Em Pico, a condição que permite ao sujeito seguir esta estrada é a liberdade. E é propriamente a partir da instância ético-moral da liberdade que Pico coloca radicalmente em discussão a versão aristotélica-ptolemaica do cosmo.

Para reivindicar a liberdade do homem de uma influência dos planetas e da astrologia, Pico sustenta que o homem não pode ser escravo das influências celestes, porque as influências astrais não são causas universais e os únicos verdadeiramente observáveis são relacionados apenas à luz, ao movimento e ao calor, todos, elementos que certamente influenciam o mundo físico, mas que de nenhum modo podem colocar em discussão o livre arbítrio[9]. Em segundo lugar, Pico desenvolve um problema de método: se também existissem outros elementos celestes capazes de agir sobre a realidade humana, a astrologia não teria os instrumentos para prevê-los[10]? O raciocínio de Pico sobre o método está estreitamente ligado à perspectiva histórica dentro da qual se coloca toda a sua

---

[9] "*Id quod ita tractabitur a nobis, ut hoc quidem libro defendamus agere caelum in nos tantum motu et lumine; praeter haec frustra occultiores afflatus alios cogitari; tum a lumine illo siderum et motu, non aliud communicari materiae patienti quam motum, lucem et calorem*" (PICO, 1946, vol. I, p. 176-178).

[10] A astrologia adivinhadora não é baseada nos únicos instrumentos que os homens têm a disposição para conhecer a natureza: o sentido e a razão. A astrologia não pode ser demonstrada *neque sensu neque ratione* (PICO, 1946, vol. I, p. 276), porque isso exigiria experimentos impossíveis, "algo infinito, não redutível nem a um método, nem a qualquer arte" (*Idem,* p. 464). Os argumentos dos astrólogos estão errados porque são baseados em uma forma de experiência que não tem "nada de congruente, de constante, de verdadeiro, de credível, de válido" (*Idem* p. 43). As observações dos astrólogos são feitas sem a orientação da *razão*, a "única força inata contra o engano" (*Idem*, p. 39).

crítica à astrologia; e é este o elemento mais forte do discurso de Pico: a história falsifica não apenas todos os prognósticos da astrologia, mas também mina o estatuto epistemológico de cada conhecimento astronômico.

> Os modernos afirmam a existência de tão numerosos e tão variados movimentos dos corpos celestes, desconhecidos como acreditam os antigos, e como eles acreditam, finalmente, capturados por uma longa e constante observação. Bem, o seu exemplo faz manifestar a possibilidade de que outros movimentos ainda estão ocultos para os astrônomos, ou pela sua lentidão, ou por sua obscuridade, ou por alguma outra razão que a posteridade saberá, um dia, por meio de observações adicionais (PICO, 1946, vol. II, p. 227) (Tradução nossa).

Os tempos e a vastidão do cosmo se chocam com os limites da observação humana e, historicamente, muitas verdades da astronomia foram destruídas porque o objeto de estudo é tal que exclui qualquer conhecimento certo. É neste sentido que Pico critica as bases da cosmologia aristotélico-ptolomaica, transformando o problema da estrutura do universo naquele das capacidades humanas de compreendê-lo, para chegar à conclusão de que nenhum sistema cosmológico elaborado por um homem poderá jamais ser exaustivo e perfeito. Depois de ter discutido as hipóteses de Ptolomeu, Giovanni di Sassonia, Haly e Leone Ebreo sobre a possibilidade de admitir oito, nove ou dez esferas, Pico conclui afirmando que "nós temos relatado todas estas hipóteses para afirmar que em tal argumento, nada se pode sustentar de certo e de inquestionável, porque cada discussão termina em posições prováveis e mutáveis" (PICO, 1946, vol. II, p. 235). O conhecimento

humano do cosmo e da Natureza é definido como provável e mutável, não é apenas pela vastidão do objeto e a dificuldade de observação, mas também porque, quem realiza o estudo sobre o assunto, é o homem um ser constitutivamente mutável e em construção.

O homem de Pico, pleno em sua indeterminação, por um lado, é um ponto de ruptura na ordem da natureza, e, por outro, é síntese e termo de união. Posto que a natureza seja uma sucessão de equilíbrios provisórios, uma alternância de formas e misturas na qual proporções se realizam, uma beleza e uma ordem destinadas a dissolver-se e talvez a recompor-se em outras formas, o homem é o elemento que realiza o sentido deste fluir, compreendendo-o em si e fixando-o. O "divino camaleão" de Pico não tem essência fixa, caso contrário, não poderia, de nenhum modo, compreender em si uma realidade multiforme e fugaz. Como escreveu Carlos Brandão (2010, p. 161), também o homem de Alberti "não se define como uma essência fixa", mas é "um homem fragmentado, indivíduo 'em divisão', metamórfico, camaleônico". Adão e Narciso, ambos de essência indefinida e impenetrável, o primeiro, um "extraordinário escultor" de si mesmo, o outro, intencionado a "abraçar com arte aquela superfície da fonte" (ALBERTI, 2014, *De Pictura* §26). Adão que pode extraviar-se nas aparências e transformar-se em besta, Narciso transformado em flor no instante em que viola o véu que separa o homem da consciência de si mesmo. É uma forma trágica de liberdade que compartilham e os condena à metamorfose: ambos devem olhar sobre o abismo da consciência de si tendo como única finalidade a ordenação e a compreensão de uma realidade que, sem o seu olhar, não teria razão de existir.

O Adão de Pico (2004, p. 301), criado para "apreciar, amar e admirar" todo o universo, deve ser "escultor de si mesmo" e filósofo, para reunir e conectar (*corrogat et counit*) cada grau da realidade. Espírito e Natureza, mundo inteligível e mundo físico, pensamento e matéria, se "harmonizam" no homem "que tem em si o fundamento da sua paz"[11] e que pode exprimi-la na arte: "a natureza espiritual de tudo não se pode pensar em conjunto com os corpos, senão como a arte, que está na mente do arquiteto, que conjuga o cimento, a madeira, as pedras" (PICO, 2004, p. 315). Do mesmo modo o homem que não está "em paz consigo mesmo", o homem dilacerado na divisão entre corpo e espírito – arrastado na carne como o "bruto" da *Oratio* – destrói a si mesmo e a harmonia que é chamado a realizar. O pecado, a violação da ordem, o prejuízo do homem ao realizar-se – como ponto de síntese entre mundo intangível e mundo físico – não acerta apenas o homem: no momento em que o homem rompe a relação com a qual compreende em si todos os graus da realidade, a ordem mesma da Natureza é violada: "nos livros dos profetas – escreve Pico – quando se reporta um comando ou um veto de Deus, se invocam ao testemunho o céu e a terra, porque, a violação da lei os ofende também" (*Idem*, p. 307).

Através do homem, o mundo sensível se comunica e se funde com aquele intangível e a realidade corpórea, percebida com os sentidos, reordenada pela razão e *reformada* pela imaginação, se transforma na forma pura da ideia[12]. Esta relação

[11] "As coisas terrenas servem ao homem; as coisas celestes lhe dão a sua assistência, porque ele é o vinculo e o nó das coisas celestes e terrenas, e ambas, contanto que esteja em paz consigo mesmo, necessariamente se harmonizam com ele que tem em si o fundamento para a sua paz" (PICO, 2004, p. 305) (tradução nossa).

[12] Pico usa o verbo "reformar" para indicar a atividade da imaginação que liberta o objeto da consciência das "deformidades" da matéria. No entanto, sendo

entre Natureza e espírito se realiza por obra do homem, mas somente quando ele escolhe usar a própria liberdade: o homem que escolhe ser como uma besta ou um vegetal, renunciar à plena humanidade para limitar-se a exprimir somente aquilo que o une aos animais ou às plantas, rompe a ordem natural das coisas e interrompe aquela fusão entre espírito e matéria sobre a qual se funda a harmonia de tudo e a beleza do cosmo. Por isto, não apenas Deus, mas a Natureza e os céus devem vingar-se dele, perseguindo-o e constrangendo-o a viver "como aqueles que rondam em torno da terra e do mar e sempre acabam punidos pelo açoite divino. Estes fulminam e perseguem o céu, a terra, toda a inquebrável justiça da Cidade universal" (PICO, 2004, p. 307). Ao examinar bem, a situação do pecador em Pico não é muito diversa da condição humana descrita no *Theogenius*: "o homem é inimigo capital do que ele vê e do que ele não vê [...] inimigo da geração humana, inimigo de si mesmo" (ALBERTI, 2014, *Theogenius*, cit., Livro II).

Escreveu Eugenio Garin (1975, p. 153), "o homem exprime o absurdo e a loucura da vida", uma loucura gerada da inconsciência de quem "quer navegar o mar e transportar-se, creio, para fora do mundo" (*Ibidem*). O homem de *Theogenius* é inimigo de si mesmo e da Natureza na medida em que é "o signo de uma ruptura do ser" (*Idem*, p. 178), a mesma a quem constitutivamente é exposto o "grande milagre" de Pico, com uma diferença radical: em Pico, a liberdade humana é a brecha que sempre faz passar um pouco de luz sobre a tragédia da existência humana; em Alberti do *Theogenius*, do *Momus* e das *Intercenales*, ao contrário, a dureza do destino humano parece fechar cada espaço de salvação.

---

a imaginação uma faculdade ainda "material e orgânica" não pode completar esta operação, que se concluirá somente na atividade puramente espiritual do intelecto (PICO, 2004, p. 577).

4. Recomposição da ordem

Como escreveu Eugenio Garin,

> [...] destruída a mediação humana entre um céu desprovido de deus e um mundo vazio de qualquer intervenção providencial, restituída à sua miséria real o mortal deus feliz, que coisa resta se não o absurdo de forças cegas, de formas sem rumo, de eventos privados de sentido? (1975, p. 179)

Talvez reste qualquer coisa. Resta o sentido das operações provisórias do arquiteto, justamente porque, consciente do fato de que o homem é "quase sombra de um sonho" e a vida humana uma "brincadeira da Natureza" (ALBERTI, 1986, p. 76), ele deve buscar agir em vista "do menor dano ou da máxima utilidade possível" (ANGELINI, 2007, p. 64). Resta o saber do artífice, que, mais do que o filósofo, pode conhecer e representar a realidade na sua loucura e efemeridade (BRANDÃO, 2010, p. 155 ss). Resta, enfim, a importância da busca da virtude que, mesmo nas páginas mais sombrias de Alberti, permanece como a única perspectiva de sentido possível. A recomposição da ordem natural das coisas, dilacerada tanto em Pico como em Alberti, da *hybris* e da baixeza do homem, depende, em última análise, justamente da possibilidade de um percurso moral que forme o homem em sua inteireza. O exercício da virtude é, assim, o único caminho possível para recompor a fratura aberta entre o homem e ele mesmo e entre o homem e a Natureza.

Na *Intercenale* intitulada *Fatum et fortuna*, Leon Battista Alberti recapitula em forma poética a própria concepção da vida e do homem. De cima de uma "altíssima montanha",

circundada por um rio "excepcionalmente rápido e cheio de vórtices", descem "inumeráveis multidões de sombras" (ALBERTI, 2003, p. 43), "centelhas de fogo celeste [...] destinadas a tornar-se homens" (*Idem*, p. 44). O nome do rio é "Vida e Tempo" (*Idem*, p. 47), e as sombras devem atravessá-lo buscando evitar os penhascos e os perigos. A sua viagem termina apenas quando todas as almas são carregadas pelo rio que representa a morte. Certas sombras tentam atravessar o rio a bordo de cabaças, e à primeira vista parecem ser mais afortunadas do que aquelas que sem ter nada tentam percorrer o rio a nado. Na realidade, estas cabaças, "sopradas de esplendor e pompa" (*Idem*, p. 46-48), são riquezas completamente inúteis e destinadas a ficar em pedaços no primeiro penhasco. Mais afortunadas são as sombras que, sem possuir nenhuma riqueza, são obrigadas a aprender a nadar sozinhas. Também os deuses voltam seu afeto e benevolência a elas, porque são aquelas as almas mais "industriosas" e "ativas". Os impérios e as cidades são representados por barcos muito mais seguros, mas nunca fortes o bastante para suportar o impacto com os penhascos mais perigosos. Os magnânimos e os bons cuidam da própria nave, e estas almas "preferem sempre uma nave muito pequena a uma prancha privada" (*Idem*, p. 50), mas também as melhores naves são destinadas a afundar. Para Alberti, de fato, qualquer ordem social e política é sempre muito frágil para resistir aos perigos do tempo e da fortuna. Na navegação, todos são impedidos por aqueles que, incapazes de nadar e invejosos, buscam continuamente impedir os outros que o façam. Os avaros, por sua vez, ficam prisioneiros da lama, buscando roubar aqui um barril, ali uma mesa. Apenas os mais sábios atravessam o rio a bordo de pequenas mesas que representam as artes: aqui Alberti não se refere apenas aos

grandes homens que criaram a própria mesa (os fundadores de uma disciplina ou de uma arte), mas também a quem as fez crescer, aperfeiçoando um campo do saber, a quem conseguiu salvar uma destas mesas dos penhascos e do esquecimento, e, enfim, a quem conseguiu construir "por analogia" novas mesas para oferecer a outros navegantes.

A narrativa poética de Alberti se fecha na definição de *Fato* entendido como "o curso das coisas na vida humana, que transcorre segundo uma ordem própria" (*Idem*, p. 54-56), e de *Fortuna*, que sendo mais ou menos ágil se mantém de certo modo nas mãos do homem[13]: cada homem, de fato, renunciando às riquezas vãs e refutando o vício, pode escolher aprender a nadar sozinho, não tanto para obter benevolência dos deuses, mas, ainda melhor, para receber a estima dos homens justos.

Nesta *intercenale* de Alberti, a dialética liberdade-necessidade se articula em uma reflexão a respeito do destino, consciente dos impedimentos que limitam o agir livre do homem, mas aberta à possibilidade de um caminho ético que premia os sábios. A reflexão albertiana sobre a relação entre vida ativa e vida contemplativa articula-se atribuindo a essas duas perspectivas espaços e razões diferentes: ambas têm fundamento em uma dimensão totalmente humana. O homem pode legitimamente abandonar-se à contemplação, na medida em que é lícito tender à serenidade e à paz. Quem escolhe esta via, entretanto, não busca a visão beata de Deus,

---

[13] "*Fortunam vero illis esse faciliorem animadverti, qui tum in fluvium cecidere, cum iuxta aut integre asserule aut navicula fortassis aliqua aderat. Contra vero fortunam esse duram sensi nobis, qui eo tempore in fluvium corruissemus, quo perpetuo innixu undas nando superare opus sit. Plurimum tamen in rebus humanis prudentiam et industriam valere non ignorabimus*" (ALBERTI, 2003, p. 56).

mas quer apenas evitar os tormentos ligados à vida política: a sua virtude consiste no servir de modo diverso à coletividade, acrescentando, por exemplo, o saber no campo das artes e das ciências. Em Alberti, escolhem-se as aporias inerentes à dialética entre liberdade e necessidade porque estão colocadas no plano de interesses comuns, em uma dimensão prática em que o espaço do agir humano coincide com o dever de fazer florescer as melhores obras humanas na plena consciência de sua efemeridade. É precisamente neste espaço que o homem pode operar sem opor-se ao destino e à Natureza, aceitando a ordem e as leis sem resignar-se, mas também sem tentar inutilmente infringi-las, e, assim, pode navegar sobre o rio da vida e do tempo e criar, salvar e acrescentar um saber totalmente humano que na virtude se realiza como síntese de pensamento e Natureza.

Consciente da perfeição da Natureza, da sua ordem e das suas leis, o artífice busca não a violentar, mas sim operar em harmonia com seu curso. É assim que na criação artística, por um instante, pensamento humano e Natureza se harmonizam, compenetrando-se em uma obra que tem toda a fragilidade de uma coisa criada por uma sombra de sonho, mas que tem, junto de si, o esplendor da plena realização do pensamento humano.

A imagem perfeita dos riscos da condição humana em Pico é a "daqueles que giram em torno da terra e do mar e sempre são punidos pela esfera divina" (PICO, 2004, p. 307), mas a ideia de liberdade absoluta tem também uma outra face, de outro modo trágica, mas salvífica. Junto às baixezas que transformam o homem em uma besta, existe a escolha livre do sábio que tende à verdade através de um percurso teorético e moral: teorético porque parte de uma pergunta sobre os

modos do conhecimento humano e desenvolve-se na formulação de uma ordem diversa de saberes; moral porque é em torno da ideia de homem e virtude que Pico constrói a sua *concordia philosophorum*, e o faz a partir de uma ideia de filosofia entendida como a única atividade na qual o homem se realiza. Para Pico, a busca da verdade coincide com aquela do bem e do belo, e termina na superação da dialética entre sujeito e objeto: o filósofo indaga com a filosofia natural a Natureza que o circunda, domina os instintos de sua própria Natureza com a filosofia moral e, ao fim, descobre em si, como seu produto, a beleza da ordem das coisas. O aperfeiçoamento ético do homem e o conhecimento da Natureza pressupõem a empresa: o ponto fundamental, entretanto, é que apenas na filosofia os dois aspectos se juntam. O filósofo compreende, como objeto de seu pensamento, o próprio pensamento e o processo de reformulação conceitual através do qual ele *reformou* a realidade externa, transformando o sensível em ideia, o particular em universal, o objeto externo em conceito[14]. Por isso, o homem que permite apenas seus apetites, o bruto ou o vegetal da *Oratio*, representa uma fratura entre o mundo sensível e aquele inteligível. Ao contrário, enquanto filósofo, o homem é união e síntese dos dois mundos, é o instrumento através do qual Natureza e pensamento comunicam-se e fundem-se.

[14] No *Commento* o processo do conhecimento humano parte dos "fantasmas" da mente, que provêm necessariamente dos sentidos, mas depois são a imaginação, a razão e o intelecto a levá-los à síntese e a plasmar, por abstração, o objeto da consciência, com uma operação através da qual a mente redescobre *dentro de si* a ordem de todas as coisas. No *Commento*, é a passagem do conhecimento legado aos sentidos àquilo puramente intelectual, o momento no qual a mente descobre em si mesma, depois de haver purificado com a imaginação e a razão, o objeto que antes estava na sua frente: "Nesta cognição universal, a alma como em coisa por ela fabricada se deleita [...] e nela a luz da verdadeira beleza, como luz do sol sobre a água, se vê" (PICO, 2004, p. 579).

É na *Oratio* que Pico descreve o itinerário moral e cognoscitivo que conduz o homem à realização de si mesmo na filosofia:

> [...] emulando na terra a vida querubínica – escreve Pico – refreando o ímpeto das paixões com a ciência moral, dissipando a treva da razão com a dialética, purifiquemos a alma limpando-a das sujidades da ignorância e do vício para que os afetos não se desencadeiem cegamente, nem a razão imprudente, algumas vezes delire. Na alma, portanto, assim recomposta e purificada, difundamos a luz da filosofia natural, levando-a em seguida à perfeição final mediante o conhecimento das coisas divinas (PICO, 2011, p. 65).

Em primeiro lugar, o homem deve aprender a dominar a si mesmo, e é essa a premissa necessária a qualquer outro tipo de conhecimento. A virtude é o domínio do homem sobre si mesmo e é o pensamento que se impõe sobre o corpo e transcende o instinto natural na obediência à lei moral. O conhecimento da Natureza depende desta premissa fundamental: apenas a alma "composta e purificada" pela moral, a alma que impôs a própria lei a si mesma, pode cumprir a mesma operação com a Natureza externa. Conhecimento, domínio de si e investigação da Natureza são possíveis, entretanto, apenas através da *dialética*, através de um saber que coincide com o próprio desenvolvimento da filosofia. A dialética em Pico serve para "dissipar a treva da razão", é método de análise, obra de esclarecimento conceitual, processo através do qual o pensamento reformula a própria Natureza do homem. Sem o uso correto da razão, o pensamento está destinado ao delírio e à loucura das paixões e, por isso, a outra face da liberdade quase heroica, que permite ao homem escolher o caminho do

conhecimento, é a amarga consciência das feridas, dos vícios e das dúvidas que caracterizam a vida humana. A filosofia, por um lado, é a cura e o bálsamo para tudo isso, mas, por outro lado, ela se explica e encontra o próprio limite no estado conflituoso que caracteriza o mundo e a Natureza. E é justamente neste contexto que volta novamente em Pico a ideia de natureza como conflito, sempre em referência a Homero e Heráclito:

> A dialética acalmará a razão tumultuosamente mortificada entre os contrastes das palavras e dos silogismos capciosos. A filosofia natural acalmará os conflitos da opinião e os dissídios que atormentam, dividem e dilaceram de modos diversos a alma inquieta. Mas acalma-los-á de modo a recordar-nos que a natureza, como disse Heráclito, é gerada da guerra e, por isso, chamada por Homero de luta (PICO, 2011, p. 69).

A partir desta contraposição entre a busca inquieta, que caracteriza a filosofia, e a "paz estável" da teologia, torna-se possível compreender a tensão moral que Pico coloca como a verdadeira tarefa do filósofo. Em primeiro lugar, a filosofia se exercita no confronto de homens com homens, na dimensão pública da disputa, e ela tem o direito de trazer ao embate entre as opiniões humanas "Deus, a natureza e a moral": o embate e o conflito animam a busca filosófica, e sem verdadeiras discussões humanas cada filosofia seria apenas – escreve Pico – "torpemente sonhadora" (PICO, 2004, p. 137). Em segundo lugar, Pico distingue claramente o espaço da razão filosófica e aquele da fé: trata-se de duas dimensões separadas, sujeitas a lógicas diferentes. A filosofia se ocupa do provável e das opiniões humanas, a fé, das verdades indiscutíveis; admitindo-se que existem. Somente distinguindo-as é possível reconhecer a importância de ambas. Caso contrário, não existe filosofia

e a própria fé vacila. A tarefa do filósofo é aquela de desvelar contradições, reencontrar significados e entrar diretamente na palavra, mas trata-se de uma busca que mantém em si toda a tragicidade do operar sempre provisório e fugidio do arquiteto de Alberti:

> Ridícula e sacrílega – escreve Pico – é a nossa temeridade que reivindica o juízo sobre a ordem universal, sobre a sabedoria divina que estende o olho da providência e o raio de sua bondade, mas não à utilidade de um só homem, de uma só família, de uma só cidade, mas àquela de todo o mundo, e não por um século, mas por todos os séculos (PICO, 1946, p. 445).

O tempo é novamente o elemento que condena o homem a um saber e a um agir irremediavelmente frágil. A ordem de todas as coisas, o sentido da história, o porquê das mudanças e do devir: tudo isso ocorre segundo tempos incompreensíveis ao homem. O filósofo de Pico, exatamente como o arquiteto de Alberti, bem sabe que não faria sentido opor-se ao contínuo curso da Natureza ou tentar inutilmente fixar de uma vez por todas as razões e as leis da ordem das coisas. A ambos resta, entretanto, o espaço de um dia, um lapso de tempo finito no qual o filósofo ou o arquiteto podem transformar a loucura das próprias paixões em virtude, o desconhecido movimento das estrelas em conjeturas, os fantasmas da Natureza em produtos do pensamento. Criatura de um dia, sombria e frágil, na consciência de seu ser finito, o homem descobre uma perspectiva sobre o infinito: a partir da própria fraqueza e temporalidade, pode libertar-se do dogma e da aparência, pode abrir-se finalmente à dignidade do caminho moral em direção à sabedoria, na qual realiza-se finalmente como harmonia e síntese de pensamento e Natureza.

Referências

ALBERTI, Leon Battista. *Opere volgari*, a cura di C. Grayson. Bari: Laterza, 1966.

________. *I libri della famiglia*, a cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti. Torino: Einaudi, 1969.

________. *Momo o del Principe*, a cura di Rino Consolo. Genova: Edizioni Costa e Nolan, 1986.

________. *De re aedificatoria libri decem*, a cura di G. Orlandi e P. Portoghesi. Milano: Il Polifilo, 1989.

________. *Intercenales,* a cura di Franco Bacchelli e Luca D'Ascia, premessa di Alberto Tenenti. Bologna: Edizioni Pendragon, 2003.

________. *Opere.* Edizioni La Biblioteca Digitale, 2014.

ANGELINI, Annarita. *L'architettura come "umbra d'un sogno"*. In: *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, a cura di A. Angelini e P. Caye. Firenze: Olschki, 2007.

BRANDÃO, Carlos. *O filosofo e o pintor: humanismo e anti-humanismo em Leon Battista Alberti.* In: "O que nos faz pensar", *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, n. 27, Maio 2010.

GARIN, Eugenio. *Studi su Leon Battista Alberti.* In: *Rinascite e Rivoluzioni.* Roma-Bari: Laterza, 1975.

GARIN, Eugenio. *Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti*. In: ALBERTI, Leon Battista. *Studi nel V Centenario della morte*. Firenze: Sansoni, 1972.

GRAYSON, Cecil. *Studi su Leon Battista Alberti*, a cura di P. Claut. Firenze: Olschki, 1989.

PICO, Giovanni. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, vol. 2. Firenze: Olschki, 1946; 1952.

________. *Heptaplus*. In: *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno*, a cura di E. Garin. Torino: Aragno, 2004.

________. *Discurso sobre a dignidade do Homen.* Tradução e apresentação de Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2011.

PÍNDARO. *Tutte le opere*, a cura di E. Mandruzzato. Milano: Bompiani, 2010.

FABRINA MAGALHÃES PINTO

Possui Mestrado em História Social da Cultura pela PUC-Rio (2001), doutorado em História pela mesma instituição (2006), pós-doutorado pelo departamento de Filosofia da PUC-Rio (2010), e pós-doutorado sob a orientação do professor Dr. Newton Bignotto, pelo Departamento de Filosofia da UFMG (2016). É professora adjunta do Departamento de História da UFF-PUCG e pesquisa atualmente as origens do republicanismo no Renascimento Italiano, especialmente nos textos do humanista e chanceler da república florentina Leonardo Bruni (1370-1444). É autora de diversos artigos sobre a Renascença e organizou dois volumes sobre o período: o primeiro sobre a *Filosofia do Renascimento,* com o professor Danilo Marcondes, e hospedado na Revista *O que nos faz pensar* (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 27, maio 2010). E o segundo, o Dossiê temático *Renascimento Italiano*, publicado pela *Revista Crítica Histórica*, em 2015, e organizado conjuntamente com a professora Flávia Benevenuto.

A CIDADE IDEAL NO *QUATTROCENTO*: UMA ANÁLISE DA *LAUDATIO FLORENTINAE URBIS*, DE LEONARDO BRUNI

Fabrina Magalhães Pinto[1]

O tema da cidade ideal é um objeto recorrente nos escritos filosóficos desde a Antiguidade[2], mas recebe uma particular evidência no Renascimento, no momento particular em que o desenvolvimento econômico e político de várias cidades italianas promove a redescoberta dos ideais clássicos, e quando a cidade retoma um papel central nas atividades humanas.

[1] Professora adjunta de História da Universidade Federal Fluminense (UFF-PUCG).

[2] Credita-se a Platão a formulação mais antiga de uma *polis* ideal, quando descreve a Cidade dos Homens na sua obra *A República*. Ao lado de outras duas, *As Leis* e *Crítias*, fundamenta um ideal utópico instaurador dos genes daquilo que a modernidade vai incorporar sob a forma do Estado e da Constituição. A visão platônica, no fundo, materializa "um dos sonhos mais antigos do homem, situado na base da imaginação utópica: o de habitar uma cidade perfeita. Uma cidade e não uma casa e, muito menos, um país ou uma nação" (COELHO, 1980, p. 21).

Autores como Hans Baron (1966), Quentin Skinner[3] (1996), Eugenio Garin (1993), Pocock (1982), entre tantos outros (e com diferentes argumentos), defendem a tese de que a organização das cidades em repúblicas e a afirmação da sua liberdade frente ao controle do Sacro Império Romano-Germânico, teria possibilitado o crescimento de uma nova forma de estado na península onde ideais como a liberdade, autogoverno e participação cívica seriam defendidos, seja contra o Império, seja também contra o papado. As cidades-repúblicas se tornaram em muitas cidades italianas (tais como Pisa, Milão, Arezzo, Luca, Bolonha e Siena), a forma dominante de organização política no século XII e em começos do século XIII, com uma população urbana relativamente numerosa e um alto grau de autonomia urbana. Nesse sentido, esta nova organização política teria influenciado o crescimento não só econômico ou a formação de grupos sociais favorecidos pela liberdade comercial, mas também teria propiciado um avanço cultural significativo nestas cidades. Seria, portanto, difícil entender os desenvolvimentos culturais e sociais dos séculos XV e XVI sem nos referirmos a este período e à sua história política (MARTINES, 1974; LARNER, 1980).

Assim, quando observamos o crescimento destas cidades, a construção de tantos templos e edifícios públicos, as novas preocupações com urbanização e a higiene, e, sobretudo, a

[3] Para Quentin Skinner, o processo que começou em Pisa, em 1085, se estendeu por outras cidades até que, em fins do século XII, essa forma republicana de autogoverno já tivesse sido adotada por quase todas as principais cidades da Itália, como Milão, Arezzo, Bolonha, Lucca, Florença, entre outras (SKINNER, 1996, p. 26). Ainda que, em fins do século XIII, a maior parte dessas cidades fora cindida por suas facções internas e muitas delas tenham sido forçadas a abandonar as constituições republicanas e a aceitar o poder de um único *signore*, passando assim de uma forma de governo livre para outra despótica, a república de Florença resistirá, e será o nosso objeto de análise neste artigo.

elaboração de um novo modelo arquitetônico, é perfeitamente aceitável a conexão entre esse contexto de expansão e o retorno das elaborações acerca das cidades ideais, sejam elas na arquitetura, arte e filosofia.

Como ressalta Eugenio Garin (1963, p. 17), o projeto da construção de uma cidade ideal em Florença já existia pelo menos desde o século XIII: com a expansão da catedral de Santa Maria del Fiore e a cúpula do Duomo, o Batistério[4] e o Campanário de Giotto, o Hospital dos Inocentes, o Palazzo Vecchio (inaugurado em 1299), bem como várias outras construções públicas que já indicariam a construção de uma cidade ideal, e uma cidade livre. Segundo o autor, "não é difícil encontrar nos textos florentinos de fins do século XIV ou do início do XV, um paralelo entre a *res publica* e seus edifícios" (*Ibidem*). Mais do que símbolos, eles se tornam expressões tangíveis da força e riqueza da cidade. Em 1293, durante a vigência da república florentina, o notário Mino de Cantoribus sugeriu a substituição de Santa Reparata por uma catedral ainda maior e mais magnificente, de tal forma que a indústria e o poder do homem não pudessem inventar ou mesmo tentar nada maior ou mais belo. Quando Arnolfo di Cambio, arquiteto da catedral, foi encarregado do projeto, em 1294, recebeu o pedido de realizar a maior e mais bela igreja nunca antes construída. E assim ele o fez: com 153 metros de comprimento, 90 metros de largura em seu ponto mais amplo, e 86,7 metros de altura. Previu ainda a construção de uma grande cúpula que se tornaria o novo símbolo de Florença; de extensão tão grandiosa (41 metros) que a solução para a sua

[4] Em 1401 foi realizado um concurso para a criação das portas em bronze do Batistério de São João, em que concorreram Lorenzo Ghiberti, Filippo Brunelleschi e Donatello.

cobertura só viria um século mais tarde, em 1418, com Filippo Brunelleschi.

Figura 1 – Baldassarre Lanci. *Scena prospettica con edifici fiorentini*. Firenze: Uffizi, Gabinetto dei Disegni e delle Stampe, 1569.[5]

A Florença de Brunelleschi é uma tentativa, não a única neste período, de reequilibrar o núcleo medieval da cidade mediante o enxerto de edifícios representativos, seja no plano funcional, seja no estético. No entorno à emblemática Cúpula de Santa Maria del Fiore se dispõem o complexo de São Lourenço, o pórtico dos Inocentes com a nova Via dei Servi, a Rotunda dos Anjos, de Brunelleschi, a renovada Santa

[5] Imagem disponível em: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/736x/7d/d4/9c/7dd49c0a0e726f455c676e8785772401.jpg>. Acesso em: 17 abr. 2017.

Maria Novella, Orsanmichele com o seu novo aparato de estátuas, o palácio Rucellai, Medici, Strozzi e, do outro lado do Arno, a igreja de Santo Espírito. Certamente, não foi por acaso que Brunelleschi e Alberti teorizaram utopias urbanísticas.
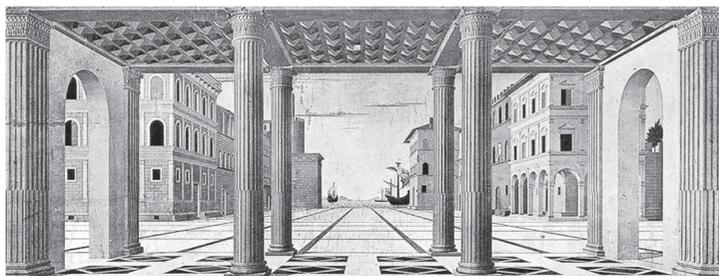
Figura 2 – Vista da cidade ideal atribuída a Francesco di Giorgio Martini[6].

Questiona Carlos Antônio Brandão (2006, p. 67), "de onde a arquitetura renascentista retira a sua excelência? Que fundamentos e que visão de mundo, do homem e de Deus são expressos em seus edifícios?" Sem dúvida não aprofundaremos a discussão sobre a *arché* renascentista e sua utilização do repertório clássico, a ênfase acentuada na centralização especial, o uso da geometria, da simetria e homogeneidade (como vemos nos projetos de Martini e Brunelleschi), mas destacaremos aqui um ponto que para a nossa análise é essencial: tal harmonia da criação humana era o eco visível de uma harmonia celestial, universalmente válida. Criador e criatura podem ser símiles em diversos aspectos e o uso da racionalidade sem dúvida os aproximaria. Desta forma,

[6] Imagem disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e6/Francesco_di_Giorgio_Martini%2C_veduta_ideale_di_città_fantastica%2C_1495_circa%2C_berlino_2.jpg>. Acesso em: 17 abr. 2017.

a reelaboração das cidades apontaria para a afirmação da racionalidade e do homem diante do mundo. Enquanto a cidade gótica aparecia como ideal na medida em que despertava em seu ambiente um sentimento de interioridade, a cidade renascentista o é na "medida em que concretiza um ideal estético-formal geométrico, pré-definido no projeto" do arquiteto (BRANDÃO, 2006, p. 77). Racionalizar o universo era, antes de mais nada, expressão do poder da razão humana e crença na possibilidade de construir um mundo humano ideal.

A hipótese que desenvolvemos aqui é que, na medida em que avançava a república, avançava também o desejo pela criação de um modelo urbanístico e arquitetônico para a cidade, capaz de suplantar todas as demais rivais não apenas em opulência e magnificência, mas também em perfeição e racionalidade. Estariam associados diretamente, portanto, ambições políticas, republicanas e expansionistas com a constituição de uma imagem ideal de cidade: onde imperaria a justiça, a racionalidade e a liberdade. E tal modelo tão elevado só poderia ser pensando e construído em uma república como a florentina, herdeira de Roma e dos princípios de virtude dos antigos. Assim, se olharmos com atenção, podemos citar o *Elogio da cidade de Florença* (*Laudatio Florentinae urbis*[7]),

---

[7] (BRUNI, 2008, p. 243). Podemos encontrar as seguintes traduções dos textos de Bruni: H. Baron. *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature* (1968, p. 232-63). Uma tradução inglesa pode ser encontrada em B.G. Kohl e R.G Witt. *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society* (1978, p. 135-75). A parte IV apenas foi traduzida em *The Humanism of Leonardo Bruni,* trad. G. Griffiths, James Hankins, e D. Thompson (1987, p. 116-21). E ainda a tradução italiana: L. Bruni. *Opere letterarie e politiche*, a cura de Paolo Viti (1996). Neste artigo usaremos a edição bilíngue latim-francês da *Laudatio florentinae urbis.* In: Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento. Textes choisis, édites et traduits par Laurence Bernard-Pradelle (2008, p. 205-301). A tradução do original em latim para o português da *Laudatio*, bem como sua introdução e notas explicativas,

escrito pelo humanista Leonardo Bruni, como parte dos primeiros escritos sobre as cidades ideais; e adiantaríamos pelo menos meio século nas datações feitas pelos analistas mais tradicionais.

Algumas das principais obras que trataram das cidades ideais são escritas pós meados do século XV: como o *L'architetura (De Re Aedificatoria*), de Leon Battista Alberti, publicado em 1486, o *Trattato di Architettura*, de Filarete, (escrito entre 1461 e 1464), e o *Codex Atlanticus,* de Leonardo (escrito entre 1478-1519). É suficiente lembrar a representação de Leonardo da Vinci sobre a cidade de Milão. Em seu *Codex Atlanticus*, aconselha Ludovico, o Mouro, a embelezar a cidade: preocupando-se com a higiene, o armanezamento de água, a distribuição da população e a criação de bairros mais organizados. Deste modo, concordamos com Eugênio Garin (1963, p. 15) quando afirma que o esboço de Leonardo, longe de representar um plano puramente imaginário, está ligado já às aspirações reais das cidades-estado italianas, e ao desejo de que Milão se tornasse também um modelo urbanístico na Itália. As cidades ideais vinculam-se a um projeto de reformas das cidades reais. Seu espaço construtivo não é equidistante da cidade real.[8] Já as teorizações sobre as cidades utópicas –

---

realizadas por mim e Alexander de Carvalho, serão publicadas na *Revista Morus*, no segundo semestre de 2017.

[8] Segundo Edmilson M. Rodrigues: "as cidades ideais são imaginadas a partir da dinâmica interna das cidades reais, não necessitando de um elemento externo para adquirir sentido e ganharem forma. Por isso, sua representação imagética tende a associá-las à cultura aristocrática, ao refinamento nobre e à arte no sentido de sua força estética. Entretanto, são essas cidades ideais que se afirmam como modelos para a construção das cidades coloniais na América Ibérica. Os critérios de ordem das cidades ideais têm uma dinâmica assegurada pela geometrização de sua imagem, que é, ao mesmo tempo, o limite de sua característica ideal e também sua fronteira. As cidades utópicas, ao contrário, constituem-se a partir de um espelho externo para depois voltarem-se para dentro das

como a *Utopia*, de Thomas Morus, por exemplo – são ainda posteriores, e tratam da construção racional de um não lugar, ou de um lugar no futuro.

Para fins de distinções conceituais utilizaremos essa classificação das cidades ideais relacionando-as às cidades já existentes. Contudo, tanto as cidades ideais quanto as utópicas são projetos, transbordam os limites do real e, por isso, são passíveis de serem descritas de forma ficcional, mas sem se contrapor em termos lógicos a nenhum dos aspectos reais da cidade, apenas os colocando em maior evidência e modificando seus usos, adaptando-os à crítica da situação real (RODRIGUES, 2000, p. 136).

Para além das obras escritas de Alberti, Filarete e Leonardo, podemos observar a preocupação com as representações da cidade também na arte, pois, temos já, desde o século XIV, diversas imagens sobre as vilas ideais. Basta olharmos para algumas representações da cidade por Simone Martini (*A vitória do condottieri Giudoriccio da Fogliano,* de 1328); Piero dela Francesca (*Perspectiva da cidade ideal*, de 1470); Perugino (*A entrega das chaves a São Pedro*, de 1482); Botticelli (*O Suicídio de Lucrécia*, de 1498); Vittore Carpaccio (*São Jorge em luta contra o dragão,* realizada entre 1502 e 1507), entre tantas outras.

---

cidades reais, precisam de um espaço constituído como "alhures" ou "lugar nenhum" para existirem. Como já são produções da segunda fase do humanismo, posterior a Maquiavel, as cidades utópicas expressam valores éticos e morais, associando-os ao lugar geográfico, quase todas tendo como elemento comum estarem separadas do mundo real pelo braço de mar ou por um rio, adquirindo a feição de uma "ilha" isolada. Por isso, são mais difíceis de serem construídas no imaginário e possuem um ordenamento físico muito mais detalhado" (RODRIGUES, 2009, p. 373).

Neste artigo trataremos do *Elogio da cidade de Florença*, escrito provavelmente em 1404[9], e o consideraremos um dos precursores entre os humanistas na retomada e reelaboração da discussão acerca das cidades ideais em inícios do *Quattrocento.* Resolver o problema de certos conglomerados populares, distribuí-los de forma mais racional e cuidar de aspectos gerais como a higiene pública, contenção das epidemias e das desordens populares, bem como a defesa contra os ataques externos, a construção de obras públicas imponentes que representassem a força da república tornou-se, desde esse momento uma constante na criação do imaginário das cidades ideais. A cidade deveria se transformar na medida exata em que os homens avançassem politicamente. E, nesse sentido, Florença buscou harmonizar os avanços políticos com as preocupações urbanísticas. Homens tão valorosos – protetores da república contra os mais cruéis adversários, e legítimos defensores da liberdade não apenas da cidade, mas de toda a península – deveriam habitar a mais plena das cidades. Diz Leonardo Bruni:

> Assim como vemos muitos filhos terem tanta semelhança com seus pais a ponto de a filiação se reconhecer de modo claríssimo no próprio rosto, também esta nobilíssima e celebrada cidade está em tal harmonia com seus cidadãos que parece, por uma razão altíssima, não terem podido habitar em nenhuma outra cidade nem esta cidade ter podido ter quaisquer outros cidadãos. Isso, pois, esses mesmos cidadãos são melhores que os outros homens todos em gênio, prudência, elegância e magnificência, e assim também a

[9] Muitos analistas ainda hesitam em datar de maneira precisa a *Laudatio Florentinae urbis,* como é o caso de: Baron (1968, p. 232-63); Viti (1996, p. 568-647). As pesquisas mais recentes se detêm no período entre 1403 e 1404. Ver especificamente: Hankins (1990, vol. *I,* p. 377); Viti (1992, p. 4, n. 3); Witt (1990, p. 183).

> cidade, situada de modo prudentíssimo, supera todas as outras em esplendor, arquitetura e asseio (BRUNI, *Laudatio*, 2008, 4).

Para o desenvolvimento do nosso argumento aqui, é importante destacar que os escritos humanistas reconhecem a forma ideal de organização política na cidade-estado, em oposição aberta aos grandes organismos do mundo antigo e medieval. Assim, através das lutas pela autonomia e liberdade republicana foi se estabelecendo, tanto na arte quanto nos textos do período, uma forma de propaganda das cidades como núcleos centrais de ideais de racionalidade, magnificência e dignidade humana.

Os homens que lutam contra a tirania de um só homem e postulam o governo de muitos criam modelos de cidades bem diferentes das cidades onde impera a monarquia. Essa legítima batalha está claramente delineada no texto de Bruni. Após essas breves considerações, podemos apontar o *Elogio a Florença* como um dos textos representativos dessa tradição: que associa política, retórica e idealização da cidade. Passemos ao tratamento desta obra.

1. A *Laudatio florentinae urbis*

Leonardo Bruni, historiador, humanista, filósofo e chanceler da república de Florença entre os anos de 1427 e 1444, publicou numerosos discursos em que a cidade republicana é louvada sistematicamente. A *Laudatio* (ou *Elogio de Florença*) é um dos seus primeiros textos e um instrumento para a exposição de suas convicções republicanas. Escrito pouco após a morte do duque Giangaleazzo Visconti, em

1402, e das ameaças que a tirania de Milão representava à sobrevivência de Florença[10], o texto apresenta um conjunto de argumentos retóricos em defesa das cidades republicanas e em oposição às investidas de seus inimigos vinculados ao Império. Neste momento, caminhava em paralelo o conflito pelas armas e o conflito ideológico, sendo, portanto, a eloquência, um instrumento claro para a persuasão política. Mas não precisamos seguir apenas por esse caminho: ou seja, considerar o texto de Bruni como um exercício retórico de incitação aos cidadãos florentinos à defesa do sistema republicano. Como dissemos antes, podemos olhar esse texto também por outro viés, analisando-o como um elogio, e com o objetivo de tornar Florença um modelo a ser seguido pelas outras cidades: seja em seu aspecto arquitetônico, artístico, político, social, e até mesmo um exemplo no cuidado com as questões relativas à salubridade.

Não é difícil encontrar entre os textos clássicos as inspirações e os modelos seguidos pelos homens políticos e arquitetos de inícios da Renascença para a constituição das cidades ideais. Segundo Hans Baron[11], uma das principais fontes de

---

[10] Após ter conquistado a maior parte das cidades da Emília-Romana e da Toscana, o duque Giangaleazzo Visconti já ameaçava invadir Florença, em 1399, se a peste não o tivesse capitulado, em setembro de 1402. Portanto, a sua inesperada morte coloca fim à possibilidade imediata de um conflito que seria extremamente doloroso à cidade toscana; tendo em vista as suas perdas militares anteriores e a conquista da cidade de Pisa, em 1399, pelo duque de Milão, impossibilitando o comércio florentino pelo mar (LANZA, 1991, p. 13-37).

[11] Baron destaca a influência do *Panatenaico*, de Elio Aristides, como uma das principais referências para a escrita do elogio bruniano (BARON, 1958). Apesar de concordarmos com o autor, não partilhamos da sua tese de que seria esta a única fonte que Bruni teria se baseado para escrever a sua obra. Acreditamos que outras referências, como a *Invectiva contra Antônio Loschi* de Coluccio Salutati, bem como os tratados de Hermógenes (*Progymnasmata*) e de Menandro, o rétor, tenham sido importantes para a construção de seu encômio. Para a análise da influência de Hermógemes e Menandro conferir o artigo de Bernard-Pradelle (2000, p. 355-387).

Bruni seria o autor grego Elio Aristides[12], com o seu *Panatenaico* (de meados do século II). De acordo com Laurent Pernot, o *Panatenaico,* um elogio da cidade de Atenas, que data da segunda metade do século II, teria sido admirado na Antiguidade e também pelos bizantinos no fim do período medieval (PERNOT, 1993, p. 323).

Mas, na época da redação da *Laudatio*, entre os anos de 1403 e 1404, teria tido o nosso autor contato com os textos gregos? Alguns historiadores – como E. Garin (1957, p. 156), por exemplo – atestam que Bruni foi aluno do sábio bizantino Manuel Crysoloras assim que este chegou à Florença (em 1397), tendo aprendido com ele a língua grega e traduzido textos de Platão, Aristóteles, Ésquilo, Homero, entre outros. O que gostaríamos de salientar é que independentemente do fato de Bruni omitir muitos pontos abordados por Aristides e, inversamente, introduzir novos *topos* que não estão presentes no modelo grego, o ponto mais importante é que o *Panatenaico* daria a Bruni a possibilidade de se instituir um paralelo entre Atenas e Florença; criando uma nova forma de argumentação, posto que o modelo retórico de louvor a uma cidade não era comum à cultura humanista.

Vale ressaltar ainda o caráter inovador da obra de Bruni, pois, ao contrário da primeira forma do pensamento republicano que utilizava, em particular, Salústio e Cícero, ele é o

[12] Aqui utilizamos a seguinte tradução: Aristides (1987, p. 113-254). Não há um critério unânime sobre quando foi pronunciado o *Panatenaico*. Alguns autores acreditam ter sido em 155, e outros em 167. No que tange a forma, se trata de um panegírico de uma cidade, semelhante a outros que Aristides escreveu. Com este discurso o sofista se somava a uma larga tradição de elogios de Atenas; em especial àquela dos elogios fúnebres. Contudo, ainda que não trate de uma temática nova, temos notícias sobre o atrativo destes elogios entre diversos autores da época. Cf. Loraux (1981). Ver também: Bowie (1981, p. 203ss).

primeiro a usar como referência não tanto a Grécia antiga em geral, mas Atenas em particular, como afirma Pocock (1982, I, p. 212). E, diferentemente de outros textos do mesmo período, na *Laudatio* uma parte da discussão é dedicada à ilustração das características e dos mecanismos constitucionais da república florentina. Neste aspecto, podemos notar a influência do *Panatenaico*, de Aristides. O conhecimento do grego e dos textos gregos, com novos conteúdos históricos e culturais, forneceram aos primeiros humanistas novos instrumentos para se pensar o presente. No caso de Bruni se tratava de uma comparação (tímida, é verdade) entre Florença e Atenas, pois na *Laudatio* o humanista não diz estar imitando Aristides, nem que está fazendo uma comparação entre as duas cidades (CAMBIANO, 1998, p. 8). Contudo, a descrição, a ordem dos capítulos e o tratamento de algumas temáticas são bastante próximos daqueles presentes no *Panatenaico*.

Passemos agora às especificidades do texto:

O texto da *Laudatio* pode ser dividido basicamente em três partes: 1. Sítio e situação de Florença e de seu território (capítulos 4-29); 2. Origens do povo florentino (capítulos 30-47) e 3. Ações e *virtùs* de Florença (capítulos 48-91). Esta terceira parte, Bruni a divide em dois capítulos distintos, tratando inicialmente das ações e *virtùs* de Florença em tempos de guerra. Após tratar da política exterior de Florença, Bruni passa a analisar as suas instituições domésticas.

Logo após o exórdio, Bruni aborda como primeiro *topos* o sítio e a situação da cidade e de seu território se conformando ao modelo de Aristides. No orador grego a ordem da descrição é a seguinte: situação da Ática do ponto de vista do mar (*Pan*. 9-13), da terra (*Pan*. 13-16), do clima (*Pan.* 18-19),

e a natureza do território do ponto de vista do relevo (*Pan*. 20-23). O que nos chama atenção aqui é que Aristides só trata do que concerne ao território da Ática e faz apenas uma alusão à cidade de Atenas (*Pan*. 16, 6-9).

O humanista, por sua vez, começa esta primeira parte tratando já da cidade e não de seu território.[13] Uma grande importância é dada à salubridade de Florença, bem como à sua beleza, graças aos seus monumentos e edifícios esplêndidos.

> Não são poucas as cidades imundas que durante a noite produzem toda sorte de dejeto que de manhã se expõe aos olhos e pés de todos pelas ruas, coisa a mais fétida que se possa imaginar. [...] Do mesmo modo que um corpo disforme, ainda que tenhas muitas partes perfeitas, não pode haver felicidade, também nas cidades, se forem imundas, ainda que lhes esteja presente todo o resto, não pode haver de modo nenhum, beleza (BRUNI, *Laudatio*, 2008, cap. 7).

> [...] Florença, de fato, até onde podemos discernir é a tal ponto salubre e limpa que não se pode encontrar nenhuma outra mais brilhante. Esta cidade é única e, em todo o orbe terrestre, só nela nada ofende aos olhos, nada é desagradável ao nariz, nem nada é imundo aos pés. Dada toda a diligência suprema dos habitantes, assim como suas precauções e cuidados, todas as imundícies são afastadas para longe, de modo que apenas se encontre pelo caminho alegria e gozo dos sentidos (*Idem*, cap. 8).

[13] O foco de sua análise já está na perfeita relação entre a cidade e seus habitantes, o que lhe permite transpor para Florença as qualidades geralmente atribuídas aos homens. A cidade, como bem destaca Laurence Pernot, não é apenas uma alma e uma biografia, mas ela também possui um corpo, constituído por suas construções, pelo seu sítio e por sua situação (PERNOT, 1993, p. 191).

Ao inverter, portanto, o plano de Aristides, Bruni tem a liberdade para tratar de questões modernas, relativas ao planejamento das cidades e às questões de higiene que emergem devido ao crescimento econômico da cidade e ao fortalecimento político das cidades-estado italianas. A cidade ideal para Bruni deve ter as condições necessárias para uma vivência harmônica do cidadão. Em relação às construções florentinas, diz o autor: "o que há em todo orbe terrestre mais esplêndido ou tão magnífico que possa comparar com seus edifícios. Envergonho-me das outras cidades toda vez que me vem à mente tal comparação[14]" (BRUNI, 2008, cap. 10). Assim, pela magnificência das suas construções e templos sagrados, bem como por seu cuidado com a higiene e urbanização, ela ultrapassa todas as cidades atuais, não havendo nela "nada que choque o olhar, nenhum odor incômodo" e nada que seja repugnante aos visitantes (*Idem*, p. 211-213). Quanto à força da cidade, ela se revela por seu poderio militar e sua vitória sobre um inimigo extremamente perigoso. Mas por que Bruni faz essa inversão do plano de Aristides, tratando primeiro da cidade e só em seguida de seu território? Podemos suspeitar que Bruni põe o foco inicial naquilo que é mais importante para ele: a cidade de Florença – com seus homens, a bravura de seu exército, a beleza da sua arquitetura e a salubridade das suas ruas –, para só depois tratar dos temas que atribuía menos relevância: o clima, o relevo, o território, e

[14] E continua Bruni: Isso porque elas possuem em geral apenas uma ou duas ruas bem construídas, nas outras todas a ausência de bela constituição é tal que elas enrubescem grandemente de vergonha ao serem vistas por estrangeiros (BRUNI. *Laudatio*, 2008, cap. 10). Serei eu um tolo por ficar enumerando tudo isso? Ainda que eu tivesse cem línguas, cem bocas e uma voz de ferro, não poderia mostrar toda a magnificência, as belas construções, os tesouros, o luxo e o brilho de Florença (*Idem*, cap. 12).

a distância de Florença do mar – que a deixava protegida das inundações, das doenças e da insalubridade das zonas litorâneas (BRUNI, 2008, cap. 25, p. 233).

Como afirma Stauble (1976, p. 157-164), Bruni fez uma descrição idealizada da cidade sem levar muito em conta alguns aspectos que as fontes medievais considerariam mais relevantes: tais como, a situação da cidade, todas as suas construções, seus habitantes e seus diferentes grupos sociais, sua organização política, sua vida cotidiana. Uma tal diferença no tratamento dos temas é o sinal de uma diferença de projeto. E esta distância entre os projetos fica ainda mais clara quando passamos para a segunda parte da obra sobre a fundação da cidade de Florença.

Distanciando-se dos cronistas medievais, como Giovanni Villani[15], que associavam a sua fundação ao período imperial de Roma, Bruni (assim como Salutati o fizera, em 1403, na sua *Invectiva contra Antonio Loschi*[16]) marca a fundação da cidade ao período republicano de Roma.

---

[15] Villani considerava que Florença fora criada no período imperial, "quando César havia enviado tropas para punir os habitantes de Fiesole, por terem apoiado Catilínia em sua revolta" (BIGNOTTO, 2001, p. 95).

[16] Baron já sublinhou que tanto a *Invectiva* quanto a *Laudatio*, de Bruni, foram escritas em decorrência das ameaças do duque de Milão Gian Galeazzo Visconti à cidade de Florença, salientando como essa experiência foi intensamente vivida pelos cidadãos (BARON, 1966). O combate que se trava em ambos os textos é entre uma cidade que é tradicionalmente livre e tiranos como o duque milânes, que se veem como os legítimos conquistadores da península; e cujo governo seria superior, mais organizado e próspero do que o modelo republicano. Sobre este conflito ver também: Brucker (1981, p. 146 ss); Lanza (1991, p. 13-37). O texto de Salutati é uma resposta a um panfleto de 1399 escrito por Antonio Loschi, *Invectiva in florentinos*. Na sua *Invectiva* afirma Salutati sobre o passado republicano de Florença: "[...] não pode haver dúvida de que nossa cidade teve um início ainda mais augusto do que se poderia pensar". [...] "Quem poderia assinalar o verdadeiro princípio do vilarejo? Donde fica claro para nós que é um dado hereditário que nossa origem primeira permaneça desconhecida, assim como aquela de Roma; o que de resto é um argumento muito válido para provar a antiguidade". (SALUTATI, Coluccio. *Invectiva contra Antonio Loschi*. In: BIGNOTTO, 2000, p. 244).

> E assim o foi: esta esplendíssima colônia romana foi estabelecida no exato período em que o domínio do povo romano florescia grandemente e quando poderosos reis e nações guerreiras estavam sendo conquistados pelos exércitos de Roma e por sua virtude. Cartargo, Numância, Corinto se puseram a seus pés. Todas as terras e mares reconheceram a regência de seu povo. E esses mesmos romanos não sofreram nenhum mal advindo de qualquer de seus inimigos. E ainda nenhum César ou Antônio ou Tibério ou Nero, peste e ruína para a República, conseguiu acabar com a liberdade. Ela, ao contrário, mantinha-se sacra e firme, quando logo depois da fundação da colônia de Florença foi roubada pelos mais vis ladrões. Por essa razão creio que algo foi verdade e é verdade para esta cidade mais que para qualquer outra: os homens de Florença amam sobretudo a liberdade e são grandes inimigos dos tiranos. Então acredito que desde sua fundação até hoje Florença tenha desenvolvido um imenso ódio aos invasores do Império Romano e aos destruidores da República Romana. Se qualquer traço mesmo dos nomes dos corruptores de Roma sobreviveu até o presente, eles são odiados e desdenhados em Florença. Não é novo aos florentinos esse zelo político, nem começou, como alguns pensam, há pouco tempo: tem sua origem em antigas disputas. Começou tempos atrás quando homens nefastos cometeram o maior de todos os crimes: a destruição da liberdade, do esplendor e da dignidade do povo romano. (BRUNI, cap. 34)

Tomando de empréstimo de Satulati a tese sobre a fundação de Florença, Bruni descarta a necessidade de embasá-la com exemplos históricos, como fizera o chanceler, baseando-se no depoimento dos textos antigos para refutar afirmações aceitas em seu tempo, examinando a etimologia do nome da cidade e buscando provas de reminiscências arquitetônicas na

cidade do período republicano para provar o seu argumento; tais como a presença de um Campodolio, Foro, Circo, Templo de Marte, Termas, uma estátua equestre de Marte, aqueduto, entre outros exemplos (BIGNOTTO, 2000, p. 245). Partindo deste argumento inovador, Bruni o leva ainda mais longe e afirma que a fundação de Florença estaria associada ao período áureo de expansão romana, no século I, e que esta influência histórica seria de fundamental relevância na construção do caráter do povo florentino: desde sempre amante e defensor da liberdade e opositor àqueles que a destruíram, como César e todos os demais imperadores. Portanto, ao buscar esclarecer a origem da cidade, ele estabelece uma relação de causalidade entre o momento de criação – forjado na liberdade –, e o momento posterior da história da cidade – onde estes princípios da liberdade e soberania deveriam ser novamente defendidos para que a tirania (antes dos césares e agora do duque Gian Galeazzo) mais uma vez não seja vitoriosa. "Assim, a liberdade primitiva é uma garantia de que ela pode e deve ser retomada para que a cidade encontre a sua verdadeira identidade" (BIGNOTTO, 2001, p. 97). A liberdade romana foi roubada por homens nefastos, os destruidores da república romana.

> Esses são os imperadores, os famosos césares, que não poucos reputam como dignos de louvor! Que desgraças são essas! Que monstros de homens! Por causa disso quem se surpreende que a cidade de Roma tivesse tanto ódio contra esses partidos e o conservasse até os dias de hoje?
>
> Ora, que indignação seria mais justa? A quem com mais força tocou essa dor que ao povo de Florença? Seus ancestrais e fundadores, que apenas um pouco antes tinham governado o mundo inteiro com grande

> habilidade, repentinamente perderam sua própria liberdade nas mãos dos maiores facínoras entre os homens, os quais, se a República tivesse sobrevivido, seriam relegados à escória da sociedade. (BRUNI, 2008, cap. 37-38).

Cabe, portanto, ao povo florentino – herdeiro desta tradição – ser seu maior defensor. Reconhecer a estirpe romana e sua linhagem livre é condição fundamental para a defesa da liberdade e soberania da cidade[17]. Estas tópicas não eram novidade neste momento e já vinham sendo desenvolvidas pelos *dictatores* medievais, sobretudo pelo jurista Bartolo de Saxoferato, como bem aponta Skinner (1996, cap. 1). No entanto, a associação entre a defesa da liberdade e a questão da fundação é o ponto de inflexão do texto bruniano (e também da *Invectiva* de Salutati[18]), tendo em vista a associação da cidade com o seu passado republicando. A partir da fundação se tornaria possível conhecer a história de um povo. E conhecer a história o autorizaria imediatamente a agir contra a tirania, pois os ancestrais florentinos "que apenas um pouco antes tinham governado o mundo inteiro com grande habilidade, repentinamente perderam sua própria liberdade nas mãos dos

---

[17] "De onde, portanto, se origina este povo? Quais foram seus ancestrais? Por quais mortais esta ilustre cidade foi fundada? Reconhecei, florentinos, reconhecei vossa estirpe e vossa linhagem! Considerai que de todas as gentes sois os mais ilustres! Os outros povos têm como ancestrais refugiados ou banidos de suas pátrias, camponeses, imigrantes obscuros ou fundadores desconhecidos. Os vossos fundadores, entretanto, foram os romanos, conquistadores e senhores de todo o orbe terrestre" (BRUNI, 2008, cap. 30).

[18] Sobre este aspecto no texto de Salutati afirma Bignotto que "não é pela caracterização de uma república como um regime que respeita a liberdade de seus cidadãos e luta por sua independência com relação aos tiranos e príncipes que podemos depreender a novidade do procedimento do chanceler da República Florentina". Mas esta relação com o passado republicano constitui um elemento que os autores medievais estavam longe de suspeitar (BIGNOTTO, 2001, p. 96).

maiores facínoras entre os homens" (BRUNI, *Idem*, cap. 38). Torna-se, portanto, dever de cada cidadão florentino, defender como no passado, sua soberania e autogoverno frente a toda e qualquer ameaça de destruição da república – como ocorrera a partir de 1390 com as investidas milanesas.

> Isso, pois, a dignidade e grandeza dos ancestrais também iluminam seus filhos, quando os filhos lutam pela sua virtude. E certamente se os descendentes tivessem sido covardes ou dissolutos ou tivessem de algum modo fugido à virtude, o esplendor dos ancestrais não teria escondido seus vícios, mas os teria posto a descoberto (*Idem*, cap. 45).

Na terceira parte da obra de Bruni sobre as ações e *virtùs* de Florença encontramos o tema de que a liberdade só é possível com a salvaguarda da liberdade cívica, proporcionada pelo sistema republicano, ressaltando em vários momentos a importância da resistência contra seus inimigos e, sobretudo, contra a expansão milanesa.

> Quem em toda a Itália poderia ser comparado àquele inimigo em poder e diligência? Ou quem resistiria aos esforços daquele cujo mero nome era motivo de terror para todos os mortais? Realmente não apenas a Itália, mas os povos transalpinos também temiam sua fama. Ele estava, sim, muito bem guarnecido de recursos, dinheiro e homens, mas bem mais de estratagemas e astúcia. E ele tinha grande e formidável poder: toda a Gália cisalpina e quase todas as cidades que, desde os Alpes até a Etrúria e a via Flaminia se encontram entre dois mares, estavam sob seu poder e obedeciam a suas ordens. Na Etruria ele tomou Pisa, Siena, Perúgia e Assis, por último ocupou também Bolonha. Muitas fortalezas, muitos poderosos e nobres – seja por temor, seja por esperança de rapinagem, seja por

> terem sido enganados – seguiram seu nome e fortuna (BRUNI, 2008, cap. 70).

Antes de tudo, portanto, há de se cuidar para que a justiça prevaleça na cidade, pois sem justiça não pode haver cidade. E, em seguida que haja liberdade, "pois sem liberdade este povo nunca consideraria a pena viver" (BRUNI, 2008, cap. 77). O tema da cidade livre e justa – sendo estes dois aspectos complementares – é o esquema do Estado racional; no qual funções, magistraturas, poderes e grupos sociais são distintos, porém muito coordenados e organizados pela república. Para conter as injustiças tem-se magistrados muito bem instruídos; e para que eles não se considerem donos do poder e sejam levados à tirania, estipulou-se o prazo de permanência de apenas dois meses no cargo. "Além disso, a cidade foi dividida em quatro, de tal modo que nenhuma seção ficasse privada de representação (BRUNI, 2008, cap. 79). Sobre isso afirma Bruni. "Nada há em Florença que seja desordenado, sem razão ou sem fundamento; todas as coisas têm seu lugar. Distintos são os ofícios, distintos os julgamentos, distintas as ordens" (*Idem*, cap. 80).

O poder supremo concedido a nove cidadãos escolhidos para as magistraturas (dois para cada um dos quatro bairros da cidade, aos quais se somavam o *gonfalonieri*), a sua permanência no cargo por dois meses, o Conselho maior constituído de outros 12 membros e o Conselho do povo seriam instrumentos que regulariam a manutenção dos direitos na república, pois esta subdivisão dos poderes era vista por Bruni como garantia de redução dos erros nas deliberações públicas. "Desse modo vige a liberdade e se salvaguarda em sua sacralidade a justiça na cidade: que a vontade de um ou de outro não

possa antepor-se ao julgamento de tantos homens" (BRUNI, 2008, cap. 81). Da mesma forma, a existência de um magistrado forasteiro e a curta duração nos cargos lhe aparecia como condição de controle da arrogância e dos laços políticos dos detentores do poder. Como indica Skinner (1996, cap. 1), a função temporária de cargos relevantes como o *podestà* poderia abster a insurgência de inimizades entre os cidadãos, bem como impediria também a criação de laços de favorecimento.

A divisão dos poderes protegeria, de um lado, a república contra a tirania, e, de outro, as contribuições da cidade-estado. Ou seja, tanto na justiça penal quanto na imposição de taxas, a cidade procuraria fazer uma justiça distributiva, corrigindo as leis da natureza e se dirigindo de maneiras distintas aos pobres e aos ricos, aos fracos e aos fortes, tomando para si a proteção dos desafortunados. Por conta disso, conclui Bruni, "apesar das diversas classes, temos um estado de equilíbrio: os mais ricos, defende-os sua riqueza; os mais pobres a República; e ambos, o medo da punição" (BRUNI, 2008, cap. 89). Podemos dizer então, que a Florença delineada por Bruni com base na *ius* e *libertas* (leis iguais para todos e salvaguarda da liberdade) é uma cidade democrática, fundada tanto sobre a liberdade, como pela paridade de direitos.

> No que diz respeito às pessoas em geral, não se deve discernir sentenças senão por meio justamente da maioria, procedimento que se julga estar de acordo com a justiça e com a razão. Desse modo vige a liberdade e se salvaguarda em sua sacralidade a justiça na cidade: que a vontade de um ou de outro não possa antepor-se ao julgamento de tantos homens. E, de fato, esses homens decidem sobre as questões da República, sancionam as decisões da justiça, abolem leis, estabelecem a paridade (*Idem*, cap. 81).

Contudo, sabemos que o humanista fala de muitos, mas não de todos os homens. No século XV o percentual de florentinos que votava girava em torno de 2.000 e 3.000 cidadãos. Nesse sentido, os "tantos homens" de que falava Bruni era um eufemismo e não uma realidade de fato (CAMBIANO, 1998, p. 12). Da mesma forma, é evidente que não havia uma igualdade política entre os grupos sociais em Florença.

O que temos na *Laudatio* é uma idealização por parte do autor na descrição do funcionamento da constituição florentina, como ressalta Rubinstein (1990, p. 18-19). Mas, este fato não é motivo para acusações das inverdades brunianas. Também em um retórico como Aristides encontramos certa idealização de Atenas, pois o mesmo sabia muito bem que em um encômio é possível omitir muita coisa; mas o mais importante é não omitir nenhum aspecto positivo da cidade que seja realmente presente (ARISTIDES, 1987, cap. 230).

O que importa nessa discussão sobre a criação de uma cidade ideal em Florença é que o seu tipo de governo era superior aos poderes singulares de um único indivíduo e que tais subdivisões de poderes impediam que os magistrados se transformassem em tiranos. Assim, a relevância do corpo de cidadãos para a criação de um estado livre distancia Bruni dos pressupostos teológicos-políticos que faziam parte da obra dos autores medievais que o precederam.

A escolha republicana seria a melhor forma de governo entre as demais e, nesse sentido, Florença e Atenas se transformavam em baluartes da liberdade. Essa estrutura político-social idealizada (de um estado de reparação e que busca a equidade) se corresponde ainda, segundo Bruni, com a estrutura arquitetônica da cidade, com seu Palácio da Senhoria, Duomo, com casas dispostas racionalmente, com praças amplas, e com cuidados sanitários para se evitar novas

incursões da peste. Por essa razão, o elogio bruniano é importante justamente porque a sua cidade ideal, tão plena de referências antigas, não é uma fantasia nascida de fora da realidade, mas se identifica com uma cidade já existente, que é preciso tanto exaltar, como intensificar a racionalidade dos seus traços reais. É Florença que, por sua história – e pela força da sua herança romana – parece destinada a ser apresentada como ideal de coexistência humana, e da realização de uma vida em comum fundada sobre bases racionais.

A cidade ideal, como aponta Eugenio Garin, perfeita em seus edifícios e instituições políticas não está fora do mundo, no céu ou no país da Utopia, de Morus: ela está presente, mesmo que não seja perfeita, em uma cidade exemplar: Florença, que só pode ser um modelo ideal por sua opção pela justiça, liberdade e *civitas*. Por esta razão, diferentemente do tratado *Da monarquia*, de Dante, por exemplo, o modelo ideal é a república.

Referências

ADVERSE, Helton. "Retórica, educação e política no Renascimento Italiano". In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 8-19 2011.

ARISTIDES, Elio. "Panatenaico". In: *Discursos I*. Introducción, traducción y notas de Fernando Gascó y Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Editorial Credos, 1987, p. 113-254.

BARON, H. *From Petrarch to Leonardo Bruni:* Studies in Humanistic and Political Literature. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

________. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

BENEVOLO, L. *Storia dell'architetura del Rinascimento*. Bari: Laterza, 2002.

________. *História da cidade*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BOWIE, E. L. "Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística". In: M. I. Finley (Ed.). *Estudios sobre historia antigua*. Madrid, 1981.

BRUCKER, Gene. *Dal Comune alla Signoria. La vita publica a Firenze nel primo Rinascimento.* Bologna, 1981.

BRUNI, Leonardo. "Laudatio florentinae Urbis" In: *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*. Textes choisis, édites et traduits par Laurence Bernard-Pradelle. Paris: Honoré Champion, 2008. p. 205-301.

________. *Panegirico della Città di Firenze. Testo italiano afronte di Frate Lazaro da Padova,* Ed. G. De Toffol, Firenze, 1974.

________. *Opere letterarie e politiche*, a cura de Paolo Viti. Torino, 1996.

CAMBIANO, Giuseppe. "L'Atene nascosta di Leonardo Bruni". In: *Rinascimento*. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sull Rinascimento, volume XXXVIII. Firenze: Leo S. Olschhki, 1998.

CHASTEL, Andre. "O temple". In: Arte e Humanismo em Florença. Cosac Naify, 2012.

CLASTRES, Pierluigi Leone de. *Simone Martini*. Milano: Federico Motta Editore, 2007.

GARIN, Eugênio. "La citè idéale de la Renaissance Italienne". In: *Les utopies à la Renaissance*. Presses Universitaires de Bruxelles, 1963.

________. *L'educazione in Europa (1400-1600)*, 1957.

________. "La vita civile". In: *L'Umanesimo Italiano.* Roma: Editori Laterza, 1993. p. 47-93.

GRIFFITHS, G; Hankins, J.; Thompson, D. *The Humanism of Leonardo Bruni.* Binghamton, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987.

KOHL, B. G.; WITT, R. G. *The Earthly Republic:* Italian Humanists on Government and Society. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.

LANZA, Antonio. *Firenze contro Milano*. Gli intellettuali fiorentini nelle guerre con i Visconti (1390-1440). Roma: De Rubeis Editore, 1991.

LORAUX, N. *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbres dans la cité classique*. Paris, 1981.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na História*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

________. *Storia dell'utopia*. Donzelli, 2008.

PERNOT, Laurent. *La Rhétorique d'éloge dans le monde gréco--romain.* Tome I et II. Paris: Éditions Brepolis, 1993.

POCOCK, J. G. A. *Il momento maquiaveliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione republicana anglosassone*. Trad. It. Di A. Prandi, 2 vol., Bologna, 1982.

PRADELLE, Laurence Bernard. "L'Influence de la Seconde Sophistique sur la *Laudatio Florentinae urbis* de Leonardo Bruni". In: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 18, n. 4, p. 355-387, 2000.

RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. "Das possibilidades de cidades utópicas". In: *Revista MORUS – Utopia e Renascimento*, n. 6, 2009.

________. "Cidades ideais e cidades utópicas". In: Tempos Modernos: ensaios de História Cultural. RJ: Civilização Brasileira, 2000.

RUBINSTEIN, N. "Il Bruni a Firenze: retorica e politica". In: *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze.* Convegno di studi a cura di P. Viti. Firenze: 1990. p. 15-28.

SALUTATI, Coluccio. "Invectiva contra Antonio Loschi" In: BIGNOTTO, N. *Origens do Republicanismo Moderno.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 239-253.

SALVADOR GONZÁLEZ, José María (Org.). "La Imagen del Poder. Epifanías de la Potestas". In: Mirabilia Ars 3 (2015/2), ISSN 1676-5818 126.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STAUBLE, A. “Due panegirici di città tra Medievo e Rinascimento”. *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 38, p. 157-64, 1976.

VITI, Paolo. *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni.* Torino, 1996.

______. *Leonardo Bruni e Firenze. Studi suite lettere pubbliche e private.* Roma, 1992.

WITT, G. “Civic Humanism and the Rebirth of the Ciceronian Oration”. In: *Modem Language Quarterly, n.* 51, 1990.

NEWTON BIGNOTTO

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1980), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1984), doutorado pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (1989), pós-doutorado pela Université Paris Diderot (1997), pós-doutorado pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (2005) e pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (2013). Atualmente é professor titular da Universidade Federal de Minas Gerais. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia. Atua principalmente nos seguintes temas: Republicanismo, Maquiavel, Liberdade, Fundação. É autor de vários livros, entre eles: *Maquiavel Republicano* (1991); *Origens do Republicanismo Moderno* (2001); Maquiavel (2003); *Republicanismo e Realismo* (2006); *As aventuras da virtude* (2010); *Matrizes do Republicanismo* (2013).

MAQUIAVEL E SEUS PRIMEIROS LEITORES

Newton Bignotto[1]

Falar da recepção imediata das obras de um autor do Renascimento cria de imediato um problema metodológico. Sabemos, como mostrou Claude Lefort (1972), que com o passar do tempo as leituras que são feitas de uma obra passam a influenciar diretamente os novos leitores e se incorporam de alguma maneira ao próprio texto, guiando o olhar dos que procuram compreender o pensamento do autor. A tarefa tem contornos diferentes de quando os "leitores" que procuramos estudar tiveram contato direto não apenas com a obra, mas com o próprio autor. Nesse caso a "recepção" é direta e se beneficia, ou é alterada, pelo contato com o autor do texto e com o conhecimento do contexto no qual se encontram os leitores e o escritor. Essa proximidade, no entanto, também traz

[1] Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Esse texto faz parte de minha pesquisa financiada por uma Bolsa de Produtividade do CNPq.

problemas para o estudioso na medida em que, nesse caso, o elemento subjetivo, presente em toda interpretação, tem necessariamente um peso decisivo na elucidação do significado da obra. É claro que toda leitura de um escrito filosófico, ou outro, comporta uma dimensão subjetiva e também uma dimensão objetiva. Em que pese o desejo de muitos hermeneutas contemporâneos de suprimir ou diminuir ao máximo a dimensão subjetiva no ato de interpretar, parece-nos, na esteira do que escreve Lefort, e antes dele Merleau-Ponty (1968), que todo ato de compreensão de um escrito implica o leitor tanto quanto a obra. No caso de buscar entender o impacto imediato que uma filosofia teve nos leitores contemporâneos à elaboração da mesma, essas duas dimensões se tornam ainda mais evidentes e lançam um desafio para o estudioso.

Os escritos de Maquiavel não foram editados imediatamente após sua concepção, mas circularam na Itália, e mesmo fora dela, quando ele ainda estava vivo. Nossa preocupação nesse texto não é repertoriar as referências feitas ao secretário florentino nas primeiras décadas do século XVI, e nem mesmo apresentar um catálogo parcial de seus leitores da época. Vamos simplesmente procurar compreender como suas ideias foram recebidas e impactaram jovens italianos que conheceram o Secretário florentino e foram diretamente influenciados por ele. Trata-se, portanto, de um estudo de casos, que, sem que tenhamos a pretensão de transformá-los em síntese de todo uma geração, mostram os primeiros caminhos reflexivos que foram abertos pelo grande pensador renascentista. Para desenvolver nosso trabalho, escolhemos estudar os escritos de dois jovens que conheceram Maquiavel e que foram influenciados por suas ideias: Lodovico Alamanni e Antonio Brucioli.

1. Lodovico Alamanni

Em 1512, depois do fracasso da resistência florentina face aos ataques dos espanhóis, os *ottimati* (parte da elite governante de Florença) aproveitaram-se da situação para tentar estabelecer um governo aristocrático, como já haviam feito em 1494. Gian Batista Ridolfi foi eleito *gonfaloneiro* (ALBERTINI, 1970, p. 20-21), o *Consiglio degli ottanta* foi reforçado e o *Consiglio grande* permaneceu funcionando como um símbolo da soberania popular (ANZILOTTI, 1969, p. 59). Todas essas manobras não foram suficientes, no entanto, para impedir o retorno dos Médici que, em 14 de setembro de 1512, tomaram o poder concentrando a gestão da cidade em novos órgãos a eles submetidos. Começa então para Florença um novo período de vida política, que acabou por destruir todas as instituições republicanas que haviam estado no centro de sua vida pública ao longo dos dois últimos séculos. Foi nesse período que a obra de Maquiavel foi elaborada (GILBERT, 1970).

Nesse contexto, uma literatura favorável aos Médici nasceu ao lado de textos que contestam seu domínio e sua pretensão de transformar Florença em um principado. Felix Gilbert foi pioneiro em mostrar como os amigos de Bernardo Rucellai recorriam à figura de Lourenço de Médici para tentar barrar a pretensão dos novos membros da família. Esse caminho foi importante para organizar a resistência por parte dos *ottimati*, mas era tributário das ideias dos humanistas cívicos, desenvolvidas no século anterior e, por isso, nem sempre levava em conta os novos dados do impasse político no qual se achava a cidade (SILVANO,1985). A grande transformação da cena política italiana no começo do século XVI impactou diretamente a maneira de se pensar a política dos

florentinos. Uma boa dose de "realismo" passou a ser necessária para se compreender a derrota de 1512 (GILBERT, p. 95-113). Os elogios feitos a Lourenço de Médici, num primeiro momento, faziam alusão à sua capacidade de lidar com as disputas políticas internas. Pouco a pouco, no entanto, esse aspecto foi sendo deixado de lado e emergiu sua habilidade para lidar com os impasses diplomáticos. Essa mudança na imagem do Magnífico estava relacionada com o fato de que uma parte dos jovens, que se interessavam pela vida política da cidade, paulatinamente abandonou a ideia de que a família Médici deveria ser a dirigente do "partido dos *ottimati*" para se converter nos senhores de Florença por meio da criação de um principado (ALBERTINI, 1970, p. 20-44).

Homens como Paolo Vettori, Ghoro Gheri, ou ainda Lodovico Alamanni talvez não estivessem inteiramente conscientes do significado político de seu gesto de apoiar a criação de um principado em Florença. De alguma maneira, eles acreditavam que mesmo com o domínio dos Médici os aristocratas continuariam a ter um papel importante na vida política da cidade (*Idem*, p. 30). Foi nesse contexto que Maquiavel escreveu *O Príncipe* e, como já foi mostrado por muitos intérpretes, tentou responder à angústia de muitos jovens que o conheceram e o escutaram, quando passou a frequentar as reuniões dos *Orti Oricellari* (SILVANO, 1985, p. 23-68).

Dentre esses jovens Lodovico Alamanni ocupa um lugar fundamental para nossos propósitos (*Idem*, p. 52-58). Filho de um partidário dos Médici, irmão de um adepto ferrenho do republicanismo dos humanistas do *quattrocento*, ele teve contato com Maquiavel ao longo da segunda década do século XVI, como prova uma carta do Secretário florentino datada de 17 de dezembro de 1517 (MACHIAVELLI, 1981,

p. 382). Nessa carta fica claro que, apesar de os dois homens terem idades bem diferentes, eles eram próximos e Maquiavel parecia conhecer bastante bem o meio frequentado por Alamanni em Roma, onde se encontrava na ocasião da carta. Isso permitiu a Dionisotti afirmar que Alamanni foi um dos primeiros leitores/discípulos de Maquiavel (DIONISOTTI, 1980, p. 124). Em 1516, ele publicou dois discursos: "*Sopra il fermare lo stato di Firenze nella devozione de' Medici*" e "*Illmo domino Alberto Pio, carpensi principi et caesareo oratori*".[2] Neles se vê a marca inequívoca do *Príncipe*, que também se encontra em outros jovens medicianos de sua geração.

Uma leitura atenta dos discursos de Alamanni mostra que algo havia mudado na literatura política florentina depois da catástrofe de 1512. Tratando-se de uma obra de caráter antirrepublicano não esperamos encontrar nela nem o tradicional elogio da liberdade, nem o argumento contra os tiranos. No entanto, o texto surpreende por adotar um caminho totalmente diferente dos *speculum princeps* dos séculos anteriores, que eram o modelo por excelência dos textos que faziam a defesa do governo principesco ou monárquico na Itália. O autor procura desde o início raciocinar levando em conta as diversas forças presentes no cenário italiano e que poderiam influenciar na luta dos Médici para dominar Florença (ALAMANNI, 1970, p. 34). Assim, depois de ter passado em revista todos os atores atuantes na cena italiana, Alamanni chega a uma conclusão que lembra a maneira de raciocinar de Maquiavel:

[2] Ambos foram editados por Albertini (1970). Basta procurar entre as p. 376-384, para o primeiro e p. 385-390, para o segundo. Todas as citações dos escritos de Alamanni foram retiradas dessa edição.

> Não existe príncipe algum, por mais poderoso que ele seja, cuja aliança seja uma garantia permanente de nossa vitória contra nossos inimigos, porque a fortuna é cambiante de tal maneira que por vezes é bom ser alemão, outras vezes espanhol e outras ainda francês (*Idem*, p. 378).

Mas a verdadeira influência de Maquiavel se revela no momento em que Alamanni mostra que sua principal preocupação é com a conservação dos principados recentemente conquistados. Não se trata de afirmar que o jovem florentino tratava de imitar Maquiavel de forma direta. A referência ao problema da conservação, no entanto, é uma indicação segura de que o pensamento do Secretário florentino era conhecido pelos jovens aristocratas e os influenciava de forma consistente. Essa coincidência de interesses não implicava que os jovens partilhavam as opiniões de Maquiavel. Alamanni reproduz alguns passos da argumentação de Maquiavel, procura argumentar de maneira serrada sobre as questões que lhe pareciam as mais importantes, mas, ao mesmo tempo, demonstra que estava longe de compreender o alcance das formulações do Secretário florentino.

Num primeiro momento, o jovem aristocrata alerta os Médici quanto aos poderes da fortuna: "*porque a fortuna que tudo pode também podia alterar a situação presente*" (ALAMANNI, 1970, p. 378). Ora, o perigo que ele vê no horizonte e que é evocado por meio da menção à deusa romana não é outro do que o persistente amor da liberdade por parte de muitos florentinos. Em uma passagem que lembra o quinto capítulo d'*O Príncipe*, ele afirma: "[...] *se os florentinos encontrassem a ocasião de recuperar sua liberdade, eles a agarrariam de tal maneira, que eles procurariam se aliar a seus*

inimigos e os incitariam à guerra, pelo simples motivo de que isso lhes seria nocivo" (*Idem*, p. 378). Se na análise da incerteza que ronda todo poder, sobretudo tendo em vista a conduta de Piero de Médici e de Piero Soderini, Alamanni prova que ele compreendeu perfeitamente o sentido das observações de Maquiavel, quando ele aborda a questão da liberdade, mostra que estava longe de apreender o significado profundo da filosofia de seu mestre. Alamanni acredita que a liberdade era o centro da ação dos grupos que desejavam um retorno à situação anterior. Esses grupos são para ele "a seita do frade" – menção ao grupo dos adeptos de Savonarola – e os que "desejavam o conselho maior" – menção à facção republicana. Ora se ele tem razão em dizer que as forças políticas que se opunham aos Médici estavam no interior da cidade de Florença, mesmo se ele se engana quanto à força dos savonarolianos, pois acredita que "*devem ser temidos por conta de suas fábulas e não por suas armas*" (ALAMANNI, 1970, p.380), sua análise passa longe da maneira como Maquiavel pensava o amor da liberdade. Para Maquiavel, a liberdade era o objeto de desejo do "povo", por oposição aos "grandes". Esse desejo é sempre um desejo negativo, de não opressão, e, por essa razão, não pode ser extinto. Alamanni, ao contrário, enxergava no desejo da liberdade uma ânsia pela honra, típica de um certo grupo político da elite florentina (*Idem*, p. 382). Partindo da constatação empírica da existência de uma ou várias facções republicanas no interior de Florença, ele não consegue perceber o alcance real das análises maquiavelianas da liberdade. Se ele consegue fugir de certas ilusões típicas dos humanistas do *quattrocento*, está longe de compreender o alcance teórico e as exigências conceituais de uma leitura "realista" da política. Para ele, a simples menção à realidade imediatamente dada

pela percepção, já era suficiente para fundar uma nova compreensão das relações sociais.[3]

Seguindo os passos de Maquiavel, ele procura compreender as divisões do corpo político em três grupos:

> [...] o primeiro, por ser mais credível, inteligente e nobre, quer tomar o controle do Estado e governá-lo; o segundo se contenta com as honras da cidade, sem desejar governar; o terceiro fica satisfeito se não tem de pagar taxas muito elevadas e se a cidade é rica (ALAMANNI, 1970, p. 382).

Se essa divisão do corpo político pode parecer mais nuançada do que aquela bipolar proposta por Maquiavel, ela na verdade deixa de lado os propósitos teóricos mais profundos do pensamento maquiaveliano. Em Alamanni encontramos o que poderíamos chamar de descrição sociológica dos grupos políticos que atuavam na política florentina. Maquiavel sempre evitou reduzir a análise de uma dada situação política aos dados empíricos mais imediatos.[4] A divisão do corpo político só tem sentido para ele porque revela o que há de universal nos conflitos da cidade. Tomada como "modelo histórico", ela perde sua força para se limitar a uma banal simplificação (DIONISOTTI, 1980, p. 111).

A mesma adulteração do pensamento de Maquiavel aparece quando Alamanni procura compreender o problema

[3] Gilbert foi pioneiro em mostrar o "realismo ingênuo" que está no centro do pensamento de muitos jovens da geração de Alamanni. Cf. Gilbert (1970, p. 120).

[4] Como exemplo, podemos pensar no terceiro capítulo d'*O Príncipe* e na análise da conquista de Milão. Ao mesmo tempo cabe recordar que em seu *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentti*, ele também faz referências aos grupos políticos presentes na cidade. Essa descrição, no entanto, é diferente daquela d'*O Príncipe* na medida em que tem um alcance meramente histórico. A esse respeito, ver Pancera (2010).

do uso da força por parte do príncipe. Mais uma vez, os termos que ele usa e a maneira como apresenta a questão mostram claramente que ele tinha a obra maquiaveliana em mente quando escrevia:

> Mas quero tomar outra via e digo que se Sua Excelência quer preservar o Estado, deve seguir um dos dois caminhos: ou formar uma milícia de cidadãos que possam defendê-la, ou deve se livrar de todos os que podem ou querem lhe fazer mal (ALAMANNI, 1970, p. 379).

Alamanni não hesita em dizer que a primeira solução é a mais desejável, pois ela mostra para os súditos a boa vontade e a humanidade do príncipe (*Idem*, p. 379). O príncipe (no caso os Médici) estando em posição de força pode contar que esse gesto lhe ajudará a manter o poder em Florença. A segunda opção, diz ele, não deve ser usada nem antes nem depois (*Ibid*., p. 379). Ela coloca o príncipe em posição delicada e em confronto com a tradição. Mesmo assim, Alamanni não deixará, em seguida, de raciocinar sobre o uso da força (*Ibid*., p. 380). À maneira de Maquiavel, ele coloca o problema em termos de cálculo de possibilidades, para depois explorar as consequências de cada uma das ações: "*nós ficamos livres de duas maneiras: expulsando-os ou matando-os*" (*Ibid*., p. 380). A primeira, diz ele, faz nascer uma forte oposição fora dos domínios territoriais do principado, o que ameaça sua estabilidade. Os exilados sempre podem recorrer a outros príncipes para tentar derrubar o regime instalado (ALAMANNI, 1970, p. 380). A segunda deve ser recusada sem ambiguidade. Primeiro porque um príncipe que queira ter uma boa imagem junto a seus súditos não pode ter as mãos sujas com seu

sangue (*Idem*, p. 380). Em segundo lugar, ele observa que o massacre dos cidadãos só suscitaria o ódio do povo, que estaria mais do que nunca disposto a trocar de governante.[5]

Essa análise permite ao mesmo tempo aquilatar o impacto das ideias de Maquiavel na juventude florentina e a distância que os separava (ALBERTINI, 1970, p. 34). Fascinados pela ideia de força, eles buscaram refletir mais profundamente sobre seu significado para a vida política. Para muitos deles, o uso simples e puro da força era algo próprio dos tiranos. Procurando dar "conselhos" válidos para os Médici, jovens como Alamanni procuravam ao mesmo tempo tirar as lições do pensamento do Secretário Florentino e ficar próximos da tradição, sem notar a contradição que isso implicava. Para ele a força era a expressão da grandeza do príncipe e a violência um sinal de fraqueza do tirano. Nunca lhe ocorreu que o verdadeiro desafio teórico para o pensador da política é o de compreender os laços que aproximam e ao mesmo tempo diferenciam força e violência. Nesse sentido, o elogio a Lourenço, o Magnífico, serve para mostrar o fundo de seu pensamento, que tenta encontrar o caminho para recuperar a antiga grandeza da família Médici num contexto totalmente modificado (GILBERT, 1938).

Os intérpretes que desde a obra pioneira de Allan Gilbert procuraram aproximar Maquiavel da literatura dos "espelhos dos príncipes" acabam desconhecendo o caráter revolucionário de seu pensamento. Quando pensamos nos poucos capítulos d'*O Príncipe* aos quais fizemos referência e às análises de alguém como Alamanni, que conheceu pessoalmente

[5] Opomo-nos à interpretação de Albertini que, comentando a mesma passagem, afirma: "*In modo machiavellico, a dir poco, egli soppesa le possibilità si adotar ela prima soluzione e giunge ala conclusione che l'impiego della violenza è anacronistico e inattuabile*" (ALBERTINI, 1970, p. 36).

Maquiavel e o frequentou, damo-nos conta de que ele tinha grande dificuldade para transmitir suas ideias, mesmo para os jovens que por elas se interessavam. Uma coisa era compreender no plano prático as dificuldades dos novos tempos, outra coisa muito diferente era entender que a nova maneira de pensar a política não significava apenas uma breve crítica aos aspectos da tradição, fosse ela a dos humanistas do século anterior, fosse ela a tradição do pensamento cristão. Os jovens florentinos ficaram fascinados pela filosofia maquiaveliana, mas procuravam resumi-la a umas poucas fórmulas, sem levar em conta seu aspecto revolucionário (DIONISOTTI, 1980, p. 142).

2. Antonio Brucioli

Antonio Brucioli interessa-nos porque permite-nos aprofundar o estudo a respeito das relações de Maquiavel com a juventude florentina de seu tempo. Embora não saibamos exatamente quando ele começou a frequentá-los, em particular nas reuniões que aconteciam nos chamados *Orti Oricellari*, não resta dúvida de que sua presença nesse lugar foi marcante para muitos de seus frequentadores (DOTTI, 2006, p. 399-407). Já na dedicatória dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel demonstra o apreço que ele tinha por seus jovens amigos. Depois de ter sido destituído de seu cargo e jogado na prisão, discutir questões que lhe interessavam com jovens ávidos de escutá-lo e de compreender o mundo transformado que tinham diante dos olhos, foi uma forma de voltar à vida pública que ele tanto amava (*Idem*, p. 403).

Se considerarmos que muitos dos jovens que frequentavam os *Orti Oricellari* acabaram se envolvendo, em 1522,

em uma conspiração contra os Médici, podemos ser levados a crer que Maquiavel exercia sobre eles uma verdadeira liderança política.[6] No entanto, essa é uma percepção que pode enganar. De fato, Maquiavel era querido por muitos jovens (DIONISOTTI, 1980, p. 147), mas também era criticado por alguns, que estavam longe de partilhar suas convicções republicanas. Alguns chegaram a escrever poemas em seu louvor (*Idem*, p. 122); outros como Donato Gianotti, foram verdadeiros continuadores de sua obra (BIGNOTTO, 2013, p. 201-218). Mas isso não deve mascarar o conflito que se escondia por trás de uma relação amistosa. A prova é que Maquiavel se opôs à conjuração de 1512 e não obteve cargo algum quando a república foi restaurada em 1527.

Para compreender as relações que Maquiavel entretinha com seus jovens amigos, é necessário entender a natureza das reuniões e qual era o público dos *Orti Oricellari*. As reuniões haviam começado ainda no tempo de Bernardo Rucellai no começo do *Cinquecento*. Nessa época elas eram frequentadas pela facção aristocrática, que se opunha ao governo de Soderini. Só esse fato já explica porque Maquiavel, que era um fiel servidor da República florentina até 1512, não podia ter sido membro do grupo. Ele seria introduzido no círculo florentino em sua segunda fase (1513-1522), depois da morte de Rucellai em 1514, para ler algumas partes de seus escritos daqueles anos. Esse simples fato serve de explicação para a importância desse fórum para o estudo da questão que nos interessa. Seria incorreto, no entanto, imaginar que nos *Orti Oricellari* só se discutia sobre questões políticas e se elaboravam planos de

[6] Os documentos de que dispomos sobre a conspiração foram publicados em: "DOCUMENTI della congiura fatta contro il Cardinale Giulio de' Medici nel 1512". *Giornale storico degli Archivi Toscani,* III, 1859.

oposição aos Médici. Uma parte importante dos participantes era próximo da família que governara Florença por tanto tempo no século anterior e estava muito mais interessada em debater temas literários e artísticos do que em conspirar contra os governantes que ocupavam o poder. Nesse grupo se incluíam, claro, a família Rucellai, Luigi Alamanni, Zanobi Buondelmonti, Battista della Palla, Alessandro de' Pazzi e Filipo de' Nerli. Ao lado desses membros pertencentes à aristocracia florentina se encontravam membros dos extratos sociais intermediários como Antonio Brucioli, Donato Giannotti, ou ainda o filósofo Francesco Diacceto (ALBERTINI, 1970, p. 68-69). A composição mesma das reuniões explica por que as discussões literárias eram muito mais importantes do que as de cunho diretamente político (*Idem*, p. 69).

Para compreender a "conversão" dos *Orti Oricellari* em núcleo da resistência à dominação dos Médici, é necessário levar em conta o jogo político pelo qual os Médici enterraram os sonhos dos *ottimati* de voltar a ter uma posição dominante na cena política, levando-os à exasperação (*Ibid*., p 70). Bernardo Rucellai já exprimia sua desilusão em 1513 diante das manobras dos novos senhores para se assegurar de todos os mecanismos de poder de Florença (ALBERTINI, 1970, p. 72). Essa mistura de aspirações perdidas, de estudos humanistas e da influência de Maquiavel produziu uma atmosfera propícia à propagação das ideias republicanas, que Albertini resume muito bem quando afirma:

> Eis como se apresentava a atmosfera política e cultural dos Orti Oricellari: reuniões entre os membros das famílias mais importantes da cidade, sobretudo dos jovens; debates literários; críticas contra o governo; a experiência do mundo antigo por meio do modelo

> romano; o desejo de se afirmar na cena política; retomada da ideia de uma milícia popular (*Idem*, p. 73).

Todos esses elementos não transformavam, é claro, os participantes dos debates em um "partido" com claros objetivos políticos. Alguns, como Lodovico Alamanni, permaneceram ligados aos Médici, outros continuaram a sustentar o sonho de fazer de Florença mais uma vez uma cidade republicana. No interior desse campo havia diversas tendências. De um lado se encontravam os partidários de Savonarola, que ainda nutriam a ideia de uma república ligada aos sonhos milenaristas do frade. De outro lado, havia por exemplo, os aristocratas que, no entanto, aceitavam a participação popular nos negócios da cidade. Havia ainda os republicanos de talhe popular, como o próprio Maquiavel. O público que escutou o Secretário florentino nos *Orti Oricellari* entre 1516 e 1522 era variado e conflituoso, mas ofereceu a Maquiavel um terreno fértil no qual ele pôde expor suas ideias e conquistar novos "leitores" (ADVERSE, 2009).

Para continuar nossas análises vamos nos servir dos escritos de Antonio Brucioli.[7] Filho dos extratos intermediários da sociedade florentina, desde muito cedo Brucioli se ligou aos jovens aristocratas que sonhavam com a reforma do Estado Florentino. Amigo de Luigi Alamanni, amante da filosofia, discípulo do filósofo Diacceto, ele participou da conjuração de 1522 e, por isso, foi obrigado a se exilar, depois do fracasso da mesma. Os *Dialogi* que nos interessam aqui foram redigidos inicialmente em Florença, mas tiveram sua redação terminada em Lion, na França. Sua primeira edição surgiu em Veneza em 1526 (BRUCIOLI, *Dell stato dell'uomo*)

[7] Utilizamos aqui a primeira edição de seus escritos (BRUCIOLI, 1526). Para um estudo do conjunto de seus escritos ver: Spini (1940); Brucioli (2008).

Os *Dialogi* testemunham a variedade dos interesses filosóficos do autor. Neles encontramos, ao lado das discussões políticas, toda uma série de questões metafísicas que galvanizavam a atenção de muitos jovens italianos do período (PROCACCI, 1965, p. 23-47). O primeiro "diálogo" trata da condição humana em geral. Nele o autor sublinha o fato de que a razão faz do homem um ser superior a todos os outros (BRUCIOLI, *Dialogi della morale philosophia*, f. I-III). É fácil identificar nele a influência do platonismo florentino, ao qual o autor estava filiado e, mais particularmente, a presença do pensamento de Pico della Mirandola.[8] Aparecem também argumentos que, segundo Gilbert, haviam sido mobilizados antes pelas elites políticas florentinas do começo do século, o que não é de se estranhar dado o fato já mencionado de que ele foi um frequentador assíduo do *Orti Oricellari* (GILBERT, F., 1970, p. 17-51). No texto, Brucioli procura mostrar que a razão não serve apenas para guiar os homens em seus negócios materiais, mas que também permite a criação de formas políticas desenvolvidas, que mostram a verdadeira superioridade humana sobre todos os animais (BRUCIOLI, *Dialogi della morale philosophia*, f. XXI). Essa mistura de considerações de ordem antropológica e de observações políticas não é fruto de uma confusão na argumentação do autor, mas o sinal da influência dos clássicos sobre seu pensamento e da vontade de utilizá-los para compreender seu próprio tempo. Na verdade, Brucioli recorre com frequência à autoridade de autores como Platão e Aristóteles para fundamentar suas afirmações, como se recorresse a instrumentos que poderiam guiá-lo no difícil caminho da verdade.

---

[8] Conferir especialmente os trabalhos de Valcke (2005); Safa (2001).

Encontramos um exemplo dessa abordagem eclética dos problemas em seu diálogo político mais importante, o *Della Republica.* O diálogo começa com a crítica da tirania que reina em Florença, que o autor chama de Cartago. Na esteira das considerações dos humanistas do século XV e do pensamento de Maquiavel, ele fala em seguida das milícias e afirma que elas são a garantia da superioridade das repúblicas bem armadas sobre todas as outras formas de governo. Para provar esse fato, ele procura refutar os argumentos dos que viam nas milícias de cidadãos um risco para a segurança interna das cidades (BRUCIOLI, *Dialogi della morale philosophia*, f. XX). Para dar mais força ao seu raciocínio, Brucioli procura ligar seu pensamento àquele dos antigos, fazendo referência à ideia de que todo corpo precisa de uma alma para funcionar (*Idem*, f. XXII-XXIII). Se a herança humanista é evidente nessa passagem do texto, também é inegável que o autor foi marcado pelo platonismo, que tivera um grande impulso em Florença depois das traduções feitas por Marsilio Ficino. Essa observação não implica, no entanto, uma crença na submissão de Brucioli a todos os ensinamentos de Platão. Ao contrário, ele se mostra, por exemplo, um crítico feroz da teoria dos bens comunitários (*Ibid*., f. XXI).

No que diz respeito aos tópicos mais diretamente políticos, a influência de Maquiavel se faz sentir de maneira mais evidente. Comentando as formas de governo, ele diz:

> Vejamos agora quais são as boas repúblicas que existiram ou que podem existir e não aquelas que foram imaginadas e que não podem existir pois são mais próximas da imaginação dos poetas do que da multiplicidade das qualidades humanas (BRUCIOLI, *Dialogi della morale philosophia*, f. XX).

Em que pese o fato de que o trecho citado contém uma referência direta ao décimo quinto capítulo d'*O Príncipe*, não podemos ser levados pela ideia de que o autor era um discípulo totalmente fiel às ideias de seu mestre. No momento de discorrer sobre sua ideia de que a república é a forma ideal de governo para Florença, ele busca apoio em Aristóteles, e não em Maquiavel.

Inicialmente Brucioli retoma a ideia aristotélica de que os homens são naturalmente animais políticos (*Idem*, f. XXV), para em seguida mostrar que a república mais estável é aquela governada pelos cidadãos das camadas intermediárias da sociedade, os que formam a classe média no pensamento aristotélico (*mediocri)* (*Ibid*., f XXVII). Para chegar a essa conclusão, ele parte de uma crítica à Platão. Mas seríamos injustos com nosso autor se víssemos em sua *démarche* o simples efeito de uma vontade de exibição de erudição. O que ele visa, por meio de um debate recheado de alusões ao passado literário e filosófico, é mostrar que a igualdade entre os cidadãos de Florença, ou pelo menos uma divisão equilibrada do poder, era a única solução razoável para os problemas que afligiam a cidade. A prova do que estamos dizendo é que ele se engaja em uma longa discussão sobre a melhor constituição para Florença, depois de ter afirmado que ela deveria estar alicerçada na "classe média" (DIONISITTI, 1980, p. 97).

Procuremos agora precisar os laços que uniam o pensamento de Brucioli àquele de Maquiavel. Inicialmente é possível identificar a influência do Secretário florentino sobre os jovens que frequentavam os *Orti Oricellari* pela análise dos temas que estavam no centro das preocupações de Brucioli. De fato, constatamos que um bom número de questões, que dominam os *Discorsi* de Maquiavel (1997) está presente nos

Dialogi de Brucioli. A repetição dos temas é tal que não há lugar para se acreditar em simples coincidência, sobretudo quando observamos que algumas considerações de Maquiavel sobre a história italiana aparecem reproduzidas no texto dos *Dialogi*. Mas o fato de que Brucioli retoma questões tratadas por Maquiavel e com as quais tomou contato nas reuniões nos Jardins dos Rucellai, não quer dizer que ele partilhasse as mesmas ideias quanto à solução dos problemas analisados. Tomemos, por exemplo, a questão do melhor regime. Maquiavel, como Brucioli, aborda esse tema do ponto de vista da tradição do pensamento político. Ambos concordam que a república é o melhor dos regimes, mas Brucioli não hesita em sugerir que a imitação do passado é o melhor caminho para a implantação de um regime misto. Maquiavel também fala em imitação logo no começo dos *Discorsi*, mas, antes de mais nada, ele procura mostrar que imitar o passado é uma das coisas mais difíceis de se realizar e que os homens de seu tempo estavam muito longe de saber como fazê-lo (MAQUIAVEL, 1997, p. 196). Brucioli sabia que os homens devem agir no interior da cidade para construir a forma de governo que ele considera como ideal, o que ele parece deixar de lado é o fato de que o simples recurso às autoridades do passado é ineficaz para vencer os desafios postos a toda ação política num quadro tão conturbado quanto era o de sua cidade. Para ele, havia uma continuidade entre o passado e o presente que permitia pensar a ação política como o resultado de uma vontade que escolhe seu caminho à luz do que aprende com a tradição. Como autor renascentista, ele levava em conta o poder da *fortuna* e sua capacidade de impedir os homens de trilhar os caminhos que escolheram em algumas situações históricas precisas. Mas, em seu cálculo de

forças, ele tendia a privilegiar o poder da livre escolha diante da força de impedimento da *fortuna*.

Assim, se ele parece apreciar a abordagem realista de Maquiavel da política, ele se mostra pouco capaz de seguir até o fim as exigências teóricas suscitadas pelo desenvolvimento argumentativo de Maquiavel (PROCACCI, 1965, p. 145). Para ele, como para muitos de seus amigos "republicanos", existe um laço entre o saber e a ação, que Platão teria revelado, que serve de guia para os atores políticos voltados para a procura da melhor forma de governo. Escapava-lhe, por exemplo, a constatação feita por Maquiavel da indeterminação fundamental de toda ação política. Da mesma maneira, o papel que o Secretário florentino atribuía à *fortuna* no desenrolar dos acontecimentos parecia-lhe exagerado. Para Brucioli, a ação podia se resumir na repetição dos gestos dos grandes atores do passado e, por isso, ele pensava em Brutus quando se lançou na Conspiração de 1522. Para Maquiavel, ao contrário, toda ação significa uma abertura para o indeterminado, o que faz com que a *fortuna* seja sempre um operador a ser levado em conta por aqueles que desejam transformar a realidade política. Talvez por isso, ele tenha se negado a participar da conspiração contra os Médici, que ele pensava estar destinada ao fracasso, e que levou tanto de seus jovens leitores ao exílio (DOTTI, 2006, p. 492-495).

As diferenças entre Maquiavel e Brucioli permitem-nos aprofundar nossa compreensão das relações entre ele e seus jovens leitores e frequentadores dos *Orti Oricellari*. O recurso à tradição era um ponto importante de contato entre as duas gerações, mas a maneira de apreciar esse recurso era bem diferente. Para os jovens sedentos de novas maneiras de compreender a política, Maquiavel abria um caminho inovador,

mas que deveria ser percorrido ao lado das muitas certezas oferecidas pela tradição. Para Maquiavel, dialogar com o passado era essencial, mas como dizia n'*O Príncipe*, era preciso também incorporar o estudo e a experiência das "coisas modernas". Os jovens como Brucioli tinham plena consciência da importância do contexto em que viviam e dos desafios que os esperavam, mas não se mostravam capazes de mergulhar no universo revolucionário proposto por Maquiavel. Escutando-o expor suas ideias e muitos dos capítulos dos *Discorsi,* eles foram tomados de admiração, expressa em muitos textos escritos nos anos seguintes ao encontro com o Secretário florentino, mas nem sempre demonstraram querer correr os mesmos riscos na teoria que aceitaram correr na prática política. Maquiavel, ciente talvez da dificuldade de expor um pensamento político revolucionário para sua época, serviu-se do passado para ganhar a atenção de seus jovens e primeiros leitores, mas viu ao mesmo tempo fracassar a tentativa de mudar integralmente sua maneira de pensar a política. Na verdade, nem mesmo pensadores que o conheceram pessoalmente, e aprofundaram alguns aspectos teóricos de suas obras, como foi o caso de Donato Giannotti e a maneira crítica de Francesco Guicciardini[9], demonstraram ter compreendido inteiramente o alcance de seu pensamento. O importante é que com seus primeiros e jovens leitores começou a história da recepção de uma obra que está longe de ter terminado. Seus primeiros e jovens leitores abriram uma trilha que continuamos a seguir quando nos interrogamos sobre a pertinência de seu pensamento para seu tempo e para o nosso.

[9] Ver a respeito dessa questão: Bignotto (2006, p. 162-192).

Referências

ALAMANNI, Lodovico. “Sopra il fermare lo stato di Firenze nella devozione de’ Medici”. In: ALBERTINI, Rudolf von. *Firenze dalla Repubblica al Principato*. Torino: Einaudi, 1970.

ALBERTINI, Rudolf von. *Firenze dalla Repubblica al Principato.* Torino: Einaudi, 1970.

ADVERSE, Helton. *Maquiavel. Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

ANZILOTTI, A. *La crise costituzionale della Repubblica Fiorentina*. Roma: Multigrafica Editrice, 1969. p. 59.

BIGNOTTO, Newton Bignotto. *Republicanismo e Realismo. Um perfil de Francesco Guicciardini.* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

________. “Donato Giannotti e o problema do regime misto”. In: ADERSE, Helton (Org). *Filosofia Política no Renascimento Italiano*. São Paulo: Annablume, 2013.

BRUCIOLI, Antonio. *Dialogi della morale philosophia*. Venezia: G. di Gregori, 1526.

________. “Humanisme et évangélisme entre réforme et contre-réforme.” In: *Actes du colloque de Tours*, 20-21 mai 2005, sous la direction de Elise Boillet. Paris: Honoré Champion, 2008.

________. “Dell stato dell’uomo”. In: *Dialogi della morale philosophiai. F I.*

DIONISOTTI, Carlo. *Machiavellerie*. Torino: Einaudi, 1980.

DOCUMENTI DELLA CONGIURA FATTA CONTRO IL CARDINALE GIULIO DE MEDICI NEL 1512. In: *Giornale storico degli Archivi Toscani,* III, 1859.

DOTTI, Ugo. *La révolution Machiavel.* Grenoble: Éditions Jérome Million, 2006.

GILBERT, A. *Machiavelli's Prince and its forerunners*. Burham: Duke University Press, 1938.

GILBERT, Felix Gilbert. *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento.* Torino: Einaudi, 1970.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel.* Paris: Gallimard, 1972.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*. Milano: Feltrinelli, 1981.

________. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio.* In*: Opere.* Torino: Einaudi-Gallimard, 1997, vol I.

MERLEAU-PONTY. *L'éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1968.

PANCERA, Gabriel. *Maquiavel entre Repúblicas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

PROCACCI, Giuliano Procacci. *Studi sulla fortuna del Machiavelli*. Roma: Istituto Storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965.

SAFA, Karine. *L'humanisme de Pic de la Mirandole*. Paris: J, Vrin, 2001.

SILVANO, Giovanni. *Vivere civile e Governo misto a Firenze nel primo cinquecento*. Bologna: Patron Editore, 1985.

SPINI, G. *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli.* Roma: La Nuova Italia Editrice, 1940.

VALCKE, Louis. *Pic de la Mirandole. Un itinéraire Philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

FLÁVIA BENEVENUTO

Professora Adjunta do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, com estágio de doutoramento (doutorado sanduíche) pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS–Paris, 2008-2009) e Pós-Doutorado (2013) pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP. Atualmente, coordena o Grupo de Trabalho: *Ética e Filosofia Política do Renascimento* da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF. Coordena o Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da UFAL e integra o Grupo de Pesquisa *Res publica* da UNIFESP/USP.

A *VIRTÙ* DO GOVERNANTE MAQUIAVELIANO E A TRADIÇÃO DAS VIRTUDES CRISTÃS[10]

Flávia Benevenuto

Pode-se pensar a originalidade da obra de Maquiavel de várias formas. Passa-se inevitavelmente pelo seu rompimento com a tradição. Este rompimento pode ser pensado por vias distintas, mas há de conduzir, quem desejar investigá-lo, ao reconhecimento da tradição. Assim, compreender a *virtù*, tal qual enunciava Maquiavel, pressupõe uma compreensão mínima das virtudes tradicionais. É certo não se tratar de um único termo, haja vista o emprego dos termos *virtù* e *virtute* em seus significados distintos na língua italiana. Entretanto, é a complexidade do primeiro nos textos do autor, assim como as especificidades do momento histórico vivenciado

[10] Esse texto reproduz trechos da minha dissertação, intitulada *Virtù e valores no pensamento de Maquiavel.* Ele constitui parte do resultado de um projeto que desenvolvo atualmente na condição de pesquisadora financiada pelo CNPq\FAPEAL.

por Maquiavel, que dão o primeiro tom das dificuldades do tema. Maquiavel, de fato, não é o primeiro a utilizar o termo *virtù*, que remonta aos antigos. Porém, há certa originalidade na forma em que emprega o termo. Neste trabalho, procuraremos investigá-la à luz da tradição, valendo-nos do termo virtude, próprio da tradição cristã, para identificar alguns indícios do rompimento das obras de Maquiavel com esta tradição, tratando, de modo especial, aspectos que contribuam para a compreensão da *virtù*.

Iniciamos por algumas circunstâncias particulares contextuais deste momento de transição. Trata-se, como é sabido, de um período marcado pela ampla difusão dos valores cristãos por um lado e, por outro, pela sobeja corrupção do clero. Mas estas não são as razões que despertaram o interesse de Maquiavel pelo assunto. Nada disso seria efetivamente importante, tomando-se o cerne do pensamento de Maquiavel, se essa tradição cristã não impusesse seus valores ao agir político. Assim, a tradição cristã parece interessar a Maquiavel na medida em que interfere na vida política e, nesse sentido, os valores próprios da tradição cristã são criticados na medida em que interferem de forma negativa na cena pública. Assim, apesar das passagens que criticam diretamente a Igreja, o principal elemento da crítica diz respeito à política e à ação dos homens na cidade.

Na tentativa de evidenciá-lo, partimos de uma passagem dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*[11], na qual o autor acusa diretamente a Igreja pela fragmentação política e infidelidade do povo. Segundo ele,

---

[11] As seguintes abreviaturas serão usadas para a obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*: 1. *Discorsi*, quando no texto; 2. Quando em nota no corpo do texto ou como referência bibliográfica, entre colchetes após o ano referente da edição utilizada, usaremos D, seguida do livro e do capítulo.

> [...] nós, italianos, temos para com a Igreja e os padres essa primeira dívida, que é a de termos tornado sem religião e maus; mas temos ainda outra dívida, e maior, que é a segunda razão de nossa reina. É que a Igreja manteve e mantém essa terra dividida (MAQUIAVEL, 2007 [D I, 12], p. 233).

Em outra passagem, no terceiro capítulo d'*O Príncipe*[12], Maquiavel aponta o papel negativo que a Igreja exercia na política de seu tempo. Afirma que

> [...] quando Valentino ocupava a Romanha, dizendo-me ele que os italianos não entendiam de guerra, expliquei-lhe que os franceses não entendiam nada de Estado, pois se entendessem não teriam consentido à Igreja tamanha grandeza (MAQUIAVEL, 2004, [P III], p.126).

As passagens se fazem interessantes pelo ataque direto à Igreja, mas, e especialmente, pela acusação da divisão da Itália. De fato, o problema que Maquiavel identifica na religião de seu tempo diz respeito mais às suas consequências políticas do que aos seus preceitos religiosos propriamente ditos. Dizendo de outro modo, a crítica à Igreja é sem dúvida contundente e não se trata de minimizá-la aqui. Apenas de apontar que não se trata de uma denúncia da religião em um sentido mais amplo.

Maquiavel reconhece a importância da religião para a unidade do corpo político. Sua crítica recai sobre a corrupção. Neste sentido, abre o capítulo XII dos *Discorsi* afirmando justamente que

---

[12] Para referenciar a obra *O Príncipe*, usaremos a abreviatura P, seguida do capítulo entre colchetes, após o ano da edição utilizada nas referências bibliográficas em nota no corpo do texto.

> [...] os principados ou repúblicas que queiram manter-se incorruptos devem, acima de tudo, manter incorruptas as cerimônias de sua religião e venerá-las sempre; porque não pode haver maior indício da ruína de um estado do que o desprezo pelo culto divino (MAQUIAVEL, 2007, [D I, 12], p. 52).

O uso do termo corrupção aqui ultrapassa a corrupção do clero. De fato, o problema que Maquiavel vê na religião não se configura como um problema propriamente religioso. Trata-se, principalmente, de um problema político. Esta forma de perceber a crítica maquiaveliana se justificaria pelas especificidades da tradição cristã, visto que ela eleva valores como o desdém pelas coisas do mundo, a punição numa esfera pós-morte e o perdão, influenciando de forma negativa o agir político.

A tradição, nos tempos de Maquiavel, marcada pelos preceitos cristãos, encerrava nos homens valores bem distintos dos que elevaram à glória os antigos pagãos. A virtude, conjunto de qualidades cristãs, é pensada por Maquiavel como aquela que enfraquece o homem, tornando-o covarde, medroso, passivo aos acontecimentos. Ela, nesse sentido, caracteriza-se como aquilo que há de mais inadequado a um homem de ação, a um homem que pretenda desenvolver um agir no Estado, voltado, por sua vez, para o bem comum. Por causa disso, Maquiavel sugere, em substituição à virtude, qualidades menos ideais, mas que, justamente por isso, resolveriam com maior êxito os problemas do mundo dos homens, mais especificamente de seu âmbito político. Para este tipo de questão, a tradição cristã não serviria para elevar os valores dignos de um homem de ação voltado para a lógica da eficácia. Elevaria antes a humildade, a fraqueza, a covardia, e foi nesse sentido

que se tornou alvo das críticas do secretário florentino. Esses valores poderiam prejudicar o agir político e, neste caso, seria necessário substituí-los por aqueles capazes de trazer força, poder e glória. Seria necessário substituir tais valores por outra perspectiva, mais especificamente pela *virtù*. Ela é a única capaz de interpretar a *veritá effetuale* e concretizar os objetivos daquele que governa, em especial, "conquistar e manter o poder", seguidos pela "durabilidade" do corpo político, e ainda, por sua "grandeza".

Sabemos então que, para Maquiavel, o governante de *virtù* empenha-se nestes objetivos. Ao praticar suas ações, no entanto, não necessariamente as regula por um fator externo a este objetivo, agindo assim em função das imposições das contingências que passam a ser, em grande medida, a referência das dificuldades a serem superadas para garantir a efetividade de tais objetivos principais. Esta reflexão, a que nos conduz o autor, passa necessariamente pela análise da percepção que se tem das ações praticadas pelo governante de *virtù*. O êxito da efetividade de suas ações depende, em parte, da maneira como suas ações são percebidas. Esta percepção se efetiva, por sua vez, mediante parâmetros morais que predeterminam uma dada expectativa da ação tal como ela deve ser. O âmbito da política não é transparente nem aos olhos do povo nem aos dos grandes, e consequentemente, não é transparente também aos olhos dos atores políticos. Não se desvela a ninguém. Ao mesmo tempo que o governante precisa (ao menos) manter-se no poder, e para isso precisa ser um homem de *virtù* e guiar-se por ela, ele convive sempre com outra lógica da ação. Lógica essa que traça determinadas expectativas em relação a tudo o que ele faz.

É interessante notar que Maquiavel não se interessa pela essência desses problemas que são, acima de tudo, de ordem

metafísica ou teológica. E, quando a eles recorre, parece fazê-lo para solucionar questões que estão em outro plano, ou seja, para encontrar soluções que dizem respeito à cena pública, à política. Ou ainda, o interesse de Maquiavel está nas consequências que trazem estes conceitos. Nesse sentido, poderíamos dizer que os conceitos desses filósofos que constituem o pensamento clássico cristão não são eles mesmos o objeto de Maquiavel. Influenciam muito mais enquanto acabam por interferir nos valores que constituem o Estado. Este é o sentido no qual as concepções de uma ordem externa à política interessam Maquiavel. Partindo dessa perspectiva, o cristianismo seria o responsável pelas modificações que ele observava nos homens. O paganismo trazia já em seus rituais a crueldade, ou ainda "engendrava a ferocidade pela magnificência de seus sacrifícios [...] celebrava esse mundo, desafiava a glória política" (COLONNA D'ISTRIA; FRAPET, 1980, p. 164). A tradição pagã acabava por criar, ela mesma, condições propícias a despertar no homem uma valorização da ação. Nesse sentido, a religião cumpria o papel que, de acordo com Maquiavel, cabe a todas as religiões, de valorizar as virtudes populares (COLONNA D'ISTRIA; FRAPET, 1980, p. 164-166). No caso do paganismo, a ação é que trazia glória, a coragem e a potência, que por sua vez, tinham realmente valor.

O incentivo à ação acabou por fundar, ainda na Era Pagã, uma tradição que impulsionava o agir justamente no mundo dos homens. Essa tradição de valorização da ação política, muito difere daquela que foi consolidada pela tradição cristã, que, por sua vez, promove justamente os valores contrários à vida ativa. Ou ainda, tal como afirmam D'Istria e Frapet,

> [...] o cristianismo glorifica os humildes, a vida contemplativa, a impotência a agir. Ele exalta a saudação

> individual rebaixando os valores do homem comum, ele fecha o indivíduo na esfera dos limites da vida privada (COLONNA D'ISTRIA; FRAPET, 1980, p. 164).

Ela eleva os valores "errados", os valores contrários à ação e, por isso mesmo, impróprios à vida política. Os valores que agora trazem "glória" (dos céus) são a humildade, a caridade, a retidão; por meio, especialmente, do ócio! A promoção dessa profunda transformação dos valores, assim como suas consequências no que diz respeito à ação política, parece conduzir Maquiavel a uma crítica contundente da tradição cristã.

De acordo com os autores,

> [...] o cristianismo foi mal interpretado enquanto religião em geral; é o azar dos tempos que quer que o cristianismo seja "nossa religião". Seria necessário saber interpretá-lo assim como os antigos souberam interpretar sua religião, o paganismo (COLONNA D'ISTRIA; FRAPET, 1980, p. 166).

Mas, mesmo "bem interpretada", a religião do tempo de Maquiavel não valorizava a ação política. Seus valores muito se diferenciavam dos da antiga religião pagã. Humildade, bondade e caridade, por exemplo, pouco favorecem a defesa do corpo político pela guerra, por exemplo. Sua exigência pelo ócio contemplativo certamente produzia entraves à ação política. Deste modo, os valores que o cristianismo se esforça para infundir nos homens são contrários àquilo que é necessário para se obter êxito no agir político. A ideia ainda de que a Providência Divina controla tudo, todas as coisas do mundo, esvazia de sentido o agir político na vida terrena. Assim como afirma Pocock, "o cristianismo leva os homens a outros fins que não às cidades e a amar suas almas mais que sua própria

terra" (POCOCK, 1975, p. 202). Ao transferir o que é realmente relevante para a "cidade celeste", e introduzir o ócio contemplativo como meio terreno para alcançá-lo, retira-se do agir político sua função própria. Resta apenas ser virtuoso e contemplar, pois a contemplação é capaz de nos aproximar da perfeição divina, enquanto o agir político, trabalhoso e perpassado por toda sorte de contingências, não passaria de perda de tempo.

Uma vez que o governante pretende efetivar os objetivos que lhe são próprios e que sua ação deve ser determinada pela sua *virtù*, e dado ainda que não necessariamente a *virtù* o guiará pelos caminhos delimitados pela moralidade vigente, não há garantias, consequentemente, de que a moralidade vigente deva ser tomada pelo governante da mesma maneira que pelos demais integrantes do corpo político. Uma vez que os valores morais do tempo de Maquiavel são determinados em grande medida pelas virtudes cristãs, há um descompasso entre o agir "virtuoso" e a ação de *virtù*. Assim, dado que Maquiavel nos põe a pensar o governante de *virtù* como um imperativo para a manutenção do poder do corpo político, ele, consequentemente, nos conduz a pensar também sobre as dimensões da moralidade no âmbito da política.

Podemos pensá-la, particularmente, a partir do reconhecimento da distância existente entre como deveríamos viver e como de fato vivemos, mas sugere se interessar mais pelas consequências desta distância. Em uma passagem famosa de sua obra *O Príncipe*, ele afirma que "há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se" (MAQUIAVEL, 2004 [P XV], p. 159). A conclusão de Maquiavel evidencia sua preocupação

com a manutenção do poder, ao mesmo tempo que anuncia que o “dever-ser” – que neste caso se fundamenta nos valores morais cristãos de seu tempo – não necessariamente se caracteriza como o ponto de partida das ações do governante. Isto significa que, para manter-se no poder, o governante precisa se inserir em uma lógica de valores mais flexível e igualmente mais capaz de integrar-se às necessidades mais iminentes do corpo político. Trata-se, antes de tudo, do reconhecimento da política no âmbito da aparência. Mais que isso, do reconhecimento de que o mundo dos homens é marcado pela contingência. Ele pode possibilitar a substituição de ações antes exclusivamente presas à tradição, à moralidade cristã, por uma lógica de maior propensão à durabilidade no tempo e que se prende somente àquilo que se faz necessário a cada instante.

Precisamos, no entanto, refletir um pouco mais sobre este rompimento com os valores da tradição e as possibilidades morais do governante. De fato, o governante é julgado por aqueles que integram o corpo político de acordo com os valores morais incorporados pela tradição. Em outras palavras, podemos dizer que há uma moralidade própria ao corpo político. Há, consequentemente, uma expectativa da concordância das ações daqueles que o compõem com um determinado modelo moral e, neste sentido, há também uma espécie de modelo de ação a ser efetivada. A questão difícil de ser resolvida diz respeito justamente à figura do governante, pois dele se espera o mesmo comprometimento assumido pelo corpo político com o que deve ser feito. Maquiavel, no entanto, nos conduz a questionarmos tal possibilidade. Pode o governante agir integralmente segundo esta expectativa do que deve ser feito? Já sabemos que não. Sabemos que agindo deste modo encontraria antes a ruína que os meios para se conservar no

poder. Mas a questão seguinte parece ser mais comprometedora. Ao praticar aquilo que se faz necessário para manter o poder em vez de comprometer-se efetivamente com as ações que seriam apropriadas à moralidade vigente, o governante assume definitivamente o lugar da imoralidade?

A resposta a estão questão pode ser sim, se tomamos a pergunta a partir do rompimento definitivo do ator político com a tradição cristã como aquilo que diz respeito aos pressupostos que ele precisa assumir para efetivar suas ações e conservar seu poder; e não, se pensamos que a moralidade cristã não encerra todas as possibilidades de se pensar a moralidade política. Maquiavel, no entanto, parece buscar a superação desta questão apelando para a *verdade efetiva*. Ele, de fato, não se prende às qualidades "desejáveis". O critério é outro, refere-se muito mais à manutenção do governo. O "dever-ser" é substituído pela "lógica da necessidade"[13] e, nesta lógica,

> [...] encontrar-se-ão coisas que parecem *virtù* e que, se fossem praticadas, lhe acarretariam a ruína, e outras que poderão parecer vícios e que, sendo seguidas, trazem segurança e o bem-estar do governante (MAQUIAVEL, 2004 [P. XV], p. 160).

A este ponto já há elementos para se considerar que as "coisas" que parecem *virtù* são justamente as virtudes cristãs.[14]

---

[13] Necessidades imediatas ou, para usar um termo mais apropriado para a filosofia, contingências. No que diz respeito à política, nem tudo se resume às contingências, como se procurará mostrar mais adiante. Porém, estas últimas podem ser definitivas e, por isso, ocupam um lugar importante no pensamento de Maquiavel.

[14] As qualidades apontadas como tais pela "moral" cristã encontram-se explícitas, em especial, no Gênero dos *Specula* (enquanto conceito) e na análise que Maquiavel faz do caso Savonarola (enquanto tentativa de ação).

Essas virtudes podem ser praticadas (e devem-no, haja vista que a moralidade vigente se expressa pelos valores da tradição cristã). Porém, sua prática faz-se interessante apenas enquanto não prejudica assuntos propriamente políticos, como a manutenção do corpo político, por exemplo. Vê-se bem na afirmação de Maquiavel que a lógica a ser seguida não é a que se define pela dicotomia entre virtudes e vícios. O critério, como dissemos, define-se muito mais nas coisas reais, na *veritá effetuale*, ou ainda, no que diz respeito à manutenção do Estado. Essa é a mudança de perspectiva proposta por Maquiavel. Assim, a *veritá effetuale* exige que a ação do governante ocorra seguindo as imposições contingenciais. É ela que, em grande medida, determina os parâmetros das ações de um governante capaz de conservar seu poder.

Não se pode pressupor que todas as ações humanas estejam restritas às contingências. As obras de Maquiavel não nos conduzem a esta conclusão. Ao escrever conselhos ao governante, e dedicar-se exaustivamente à História, o autor parece ocupar-se justamente daquilo que se pode prospectar, esperar, enfim, produzir expectativa no âmbito da política. Há de se reconhecer, no entanto, e o texto de Maquiavel o demonstra igualmente, que parte das coisas diz respeito à *fortuna*. Não se pode prever o futuro. Da *fortuna*, a única coisa que se pode ter certeza, é que introduzirá mudanças. Patrícia Aranovich nos ajuda a compreender a questão. Ao comentar o *Di Fortuna* de Maquiavel, ela acaba por apresentar a complexa relação entre aquilo que pode ser tomado como constante na obra de Maquiavel e aquilo que é tomado como inconstante para o autor.

> A incompatibilidade deriva, justamente, da natureza humana e da natureza da Fortuna. A natureza do homem é constante, assim como o são o céu, o sol e os

> elementos. Os homens foram e são sempre os mesmos, dotados dos mesmos humores e paixões; e cada homem nasce dotado de um determinado engenho e fantasia que permanecem constantes durante toda sua vida. A fortuna é constantemente inconstante: é de sua natureza ser volúvel e móvel. Essa incompatibilidade provoca a ruína dos que se deixam levar por ela e daqueles que não lhe opõem obstáculos (ARANOVICH, 2011, p. 221-222).

A passagem suscita o debate de dois temas que não constituem propriamente o objeto da nossa análise, mas que contribuem para que possamos compreender que, ao pensar as ações humanas a partir de Maquiavel, precisamos considerar que se inscrevem em duas ordens distintas. Uma delas diz respeito ao que é propriamente humano; a outra, ao que diz respeito ao acaso. Pressupondo-as em suas diferenças, destaca-se o lugar das contingências nas coisas humanas e, especialmente nos assuntos públicos. Pressupor este lugar, no entanto, não implica dizer que tudo se reduz à mera contingência, mas, e apenas, que ela é uma parte importante a se considerar quando tratamos as possibilidades das ações humanas no âmbito da política. Mesmo aquilo que se pode prospectar e esperar, não se pode prever e considerar como certo e definitivo. A *fortuna* pode intervir a qualquer momento, em toda sorte de ação política. É neste sentido que se faz necessário reconhecer que a política se inscreve no âmbito da contingência.

O problema é que, pensar as ações humanas a partir de imposições contingenciais e agir de acordo com o que exigem as circunstâncias, inviabiliza a construção de um "modelo" a ser seguido. Assim, como não é possível, nem mesmo por meio dos "modelos" antigos e modernos aos quais se referia Maquiavel, construir um "modelo" totalmente determinado para

guiar as ações humanas que dizem respeito às coisas públicas (POCOCK. 1975, p. 18). Pensar a questão da ação política a partir do pensamento de Maquiavel nos conduz, assim, a identificar a impossibilidade de criação de um modelo acabado a ser oferecido àquele que governa. De fato, os ensinamentos de Maquiavel não pressupõem e nem poderiam constituir um modelo determinado para conduzir as ações do governante. Implicam antes a descoberta da complexidade do real, a complexidade que envolve a ação humana e a dificuldade de lidar com as consequências dessa ação no âmbito da política tal como ele é, caracterizado pela aparência. Essas considerações apontam o registro das obras de Maquiavel, caracterizado, especialmente, por considerar as ações políticas capazes de se efetivar na história, evitando assim aquelas que se distanciam da *veritá effetuale*. A "verdade efetiva", no entanto, tomada como um critério-guia em relação às ações que o governante deve efetivar, provoca, inevitavelmente, o enfrentamento direto da tradição.

Devemos observar, juntamente a Claude Lefort,[15] que não é Maquiavel quem cria esta distinção. Ele apenas a identifica, apenas reconhece sua existência. A partir do momento em que confere pouca importância a "modelos que nunca existiram", torna-se de certa forma enunciador da *verità effetuale*. Nesta verdade efetiva, há uma distinção substancial entre o que deve ser feito e o que se faz. Maquiavel exime-se do julgamento da questão. Em vez de defender o que se deveria fazer e se posicionar contra o que se faz, prefere assumir tal dicotomia como característica da realidade como um todo. Assim, não hesita em afirmar: "parece-me mais conveniente

[15] LEFORT. *Desafios da Escrita Política.* São Paulo: Discurso, 1999. p. 141-177.

procurar a verdade efetiva das coisas do que o que se imaginou sobre elas" (MACHIAVELLI, 1997, XV, p. 159). O autor, assim, escolhe como objeto de sua investigação somente exemplos que já se efetivaram. Ele se propôs a tratar daquilo que se efetivou na história, abandonando de forma definitiva o que fora eventualmente imaginado pelos homens[16].

De fato, as circunstâncias em que se insere a vida humana são variadas e não necessariamente é possível conhecer previamente as consequências das ações humanas. A impossibilidade de se preverem as condições das ações futuras, assim como as consequências das ações presentes, parece impelir Maquiavel a considerar os imprevistos. Assim, se, por um lado, circunstâncias favoráveis possibilitam ao governante efetivar determinadas ações, elas podem, por outro, ser adversas e dificultar, ou mesmo impossibilitar, o sucesso esperado como resultado da prática de outras. A imprevisibilidade das

[16] Talvez aqui tenhamos encontrado uma distinção mais definitiva no que diz respeito à comparação d'*O Príncipe* com os *Specula.* Enquanto no caso destes últimos o governante deve se guiar em geral pelo dever-ser, *O Príncipe* parece sugerir uma postura um pouco distinta. Não se trata, assim, de suprimir esta dicotomia no âmbito teórico, mas de ultrapassá-la pela opção pela efetividade do que Sfez chama de "política do meio mal". Não podemos pensar, entretanto, que a peculiaridade da obra de Maquiavel, ao identificar o espaço da política como coincidente com o da aparência, se caracteriza como uma consequência exclusiva das distinções que apresenta em relação aos manuais tradicionais de aconselhamento para príncipes. Nem tampouco que ele encerra sua análise sobre as possibilidades das ações do governante para conquistar e manter o poder, assim como sobre a variação das circunstâncias que lhe são próprias. Há outros elementos apontados por Maquiavel que ainda não foram tratados em nosso trabalho. Uma vez analisados a divisão do corpo político e o conflito inevitável entre suas partes, assim como o ambiente deste corpo político que é caracterizado pela aparência, resta-nos ainda investigar o elemento que impõe ao corpo político a maior parte das variações de suas circunstâncias (algumas vezes já mencionado no presente capítulo, mas ainda não investigado). Em outras palavras, resta-nos ainda analisar a *fortuna*, elemento capaz de introduzir modificações nas circunstâncias em que o governante deverá efetivar suas ações.

consequências das ações do governante no interior do espaço público é tratada por Maquiavel em grande medida nos capítulos em que ele apresenta as dificuldades impostas pela *fortuna*. Essa última, ao modificar as circunstâncias, exige que o governante desenvolva sua capacidade de improvisar. Improvisar para minimizar a rispidez dos infortúnios ou para aproveitar a talvez efêmera bonança. Esta capacidade é, de modo geral, denominada *virtù*. E, como se procurou mostrar aqui, muito se diferencia das virtudes cristãs. Se estas últimas, uma vez empregadas amplamente nos assuntos da política, poderiam conduzir o governante, e mesmo o corpo político à ruína; a *virtù*, tal como apresentada por Maquiavel, seria a única possibilidade de reverter um quadro circunstancial inadequado aos objetivos do governante, ou dos indivíduos. A via mais segura para promover os principais objetivos do governante, relacionados à conquista, à manutenção do poder, à grandeza e à durabilidade do corpo político.

Referências

ARANOVICH, Patrícia. Di Fortuna e a Fortuna em Maquiavel. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política.* 18, 1, p. 221-230, 2011.

COLONNA D'ISTRIA, Gerard; FRAPET, Roland. *L'Art Politique chez Machiavel*. Paris: J. Vrin, 1980.

LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso, 1999.

MACHIAVELLI. *Discorsi*. In: MACHIAVELLI, *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. v. 1.

________. *Il Principe*. In: MACHIAVELLI, *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. v. 1.

MAQUIAVEL. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MAQUIAVEL. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

SFEZ, Gérald. *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

HELTON ADVERSE

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, onde leciona no Departamento de Filosofia. Seu campo de pesquisa recobre autores e temas do Renascimento e da Contemporaneidade, sempre com ênfase na filosofia política. É autor de vários trabalhos, valendo destacar *Maquiavel. Política e retórica* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009).

MAQUIAVEL, O CONFLITO E O DESEJO DE NÃO SER DOMINADO

Helton Adverse[1]

No conjunto das interpretações contemporâneas de Maquiavel o tema do conflito político recebeu especial atenção, sobretudo a partir da obra de Claude Lefort (1972). Lefort foi o primeiro a dar centralidade ao assunto, trabalhando-o incessantemente ao longo dos anos (LEFORT, 1978; 1992). No entanto, temos a impressão de que uma de suas intuições maiores, a tese de que o desejo do povo é essencialmente negativo, ainda requer elucidação. Minha proposta é tomar a tese em toda sua radicalidade, buscando encontrar nos textos de Maquiavel os elementos que permitem articulá-la, juntando nossos esforços ao trabalho recentemente realizado por importantes comentadores (AMES, 2009; CARDOSO, 2015). Para tanto, adotarei como referencial teórico atual o trabalho de Lefort. Mas, por outro lado, parece-me uma boa estratégia utilizar uma

[1] Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG.

referência teórica do próprio Maquiavel, vale dizer, Salústio, uma vez que o trabalho do historiador romano oferece importantes subsídios para compreender o sentido do conflito na obra do florentino.

1. A Nobreza e a Plebe: Salústio

Antes de abordar diretamente os textos de Maquiavel, valeria a pena, então, dedicar alguns parágrafos a Salústio, o historiador romano que certamente exerceu um papel importante na formulação do pensamento do florentino, sendo superado somente por Tito Lívio. Esse procedimento se justifica porque vemos "antecipadas" em Salústio algumas das teses mais conhecidas de Maquiavel e, em especial, a formulação da oposição entre a plebe e a nobreza na forma de um antagonismo entre desejos. Explorar essa afinidade terminológica irá nos permitir divisar com mais precisão o teor das proposições maquiavelianas.

As principais obras de Salústio colocam em primeiro plano justamente as dissensões que afetam a vida interna e externa da cidade. Vale lembrar que este é, respectivamente, o tema da *Conjuração de Catilina* e o de *A Guerra de Jugurta*. A passagem que gostaríamos de destacar é extraída desta última obra; mais precisamente, um trecho do discurso que o tribuno Memmius dirige à plebe com a intenção de convencê-la a adotar uma medida contrária à decisão do senado de aceitar a paz proposta por Jugurta em condições vergonhosas para o povo romano. Antes de reproduzir a passagem, vale lembrar que o discurso é pronunciado em uma *contio*, isto é, uma assembleia popular convocada pelo próprio magistrado. Não

escapa a Salústio que este seja o ambiente propício para expor as dissensões que dividem Roma, e que resultam em grande prejuízo para a república em geral e para a plebe em particular. O discurso de Memmius é, assim, a ocasião para eviscerar aquilo que para Salústio constitui as causas da ruína da liberdade romana: a cobiça da nobreza, a ambição desmesurada do senado que não encontra a resistência da plebe:

> Qual esperança vocês podem ter de obter uma aliança fiel e a concórdia entre eles [os nobres] e vocês? *Eles querem dominar; vocês querem ser livres*[2]; cometer a injustiça, vocês, impedi-la; enfim, eles tratam nossos aliados como inimigos e nossos inimigos como aliados. Em uma tal oposição de sentimentos (*divorsis mentibus*) há lugar para a paz e a amizade? (SALÚSTIO, 2012a, p. 60, tradução nossa).

O que está em discussão é a conduta venal do senado romano na conclusão do acordo de paz com o rei númida. Jugurta, contando com a corrupção da nobreza romana, consegue, graças ao auxílio do cônsul L. Bestia Calpurnus e de seu legado M. Emilianus Scaurus, um acordo espúrio que lhe permitia dar continuidade a seus projetos políticos de dominação do território númida, a despeito da promessa romana feita a seu primo e rival Aderbal (SALÚSTIO, 2012a, p. 52), filho e legítimo herdeiro do rei Micissipa. Na narrativa de Salústio, a avidez do cônsul ultrapassa o nível da corrupção individual, evidenciando a decadência de toda uma classe que, desprovida de autêntica virtude cívica, coloca em perigo os fundamentos da liberdade romana. O discurso do tribuno, portanto, não é somente a ocasião para a denúncia das causas que destroem

---

[2] *Dominari illi volunt, vos liberi esset* (SALÚSTIO, 2012a, p. 60, grifo meu).

essa liberdade; é também a exortação em sua defesa, que apenas pode ser feita pela plebe. Ao mesmo tempo, Salústio aponta a origem do mal e preconiza sua solução na mobilização da plebe, única parte do corpo político que detém as virtudes necessárias para a salvação da república.

O discurso de Memmius, então, alcança seu ponto mais alto na explicitação da oposição entre nobres e plebe, a primeira sendo caracterizada por sua ambição e insolência (SALÚSTIO, 2012a, p. 8) e a segunda por sua capacidade de comprometimento com o bem comum. Valeria a pena examinar um pouco mais detalhadamente os elementos que compõem a cena que Salústio acaba de nos descrever tendo em vista sua aproximação com Maquiavel.

Em primeiro lugar está, evidentemente, o conflito e neste ponto específico Salústio não parece inovar. Como observaram Connolly (2007, p. 73) e Kapust (2001, p. 29), a história da liberdade romana, de Tito Lívio a Tácito, sempre foi concebida a partir da noção de antagonismo. Originalmente, o conflito entre Rômulo e Remo, em seguida o conflito contra os reis Tarquínios e, mais tarde, os conflitos entre a plebe e o patriciado pontuam a narrativa da vida republicana. Mas o que é peculiar às análises de Salústio é o reconhecimento (mesmo que seja ambivalente, como veremos) do caráter positivo do conflito e a convicção de que a tensão no interior da cidade resulta em benefício para a liberdade, o que fica bastante claro quando temos em mente que, algumas linhas antes da passagem citada, Memmius lembrava à plebe que seus antepassados haviam reagido à violência da nobreza se retirando, por duas vezes, da cidade em direção ao monte Aventino (SALÚSTIO, 2012a, p. 58). Essa forma de resistência possibilitou a criação do tribunato da plebe e a derrubada dos decênviros. No primeiro caso, a reação da plebe conduz à instituição de

uma magistratura que contém os excessos dos patrícios em favor do bem coletivo e, no segundo caso, à dissolução de um regime despótico. É, portanto, a partir da resposta da plebe ao desejo de dominar (*cura dominationis*) que se cria e se conserva em Roma o espaço da liberdade.

Contudo (e aqui desponta a ambiguidade de Salústio com relação ao conflito), o antagonismo não parece, a seus olhos, constituir o *modus vivendi* político por excelência. O elogio da dissensão é circunstancial e ela jamais alcança o *status* de um operador político universal. Para dizer de outra forma, Salústio dá continuidade à tradição que fazia da concórdia e da paz os objetivos políticos mais elevados, assim como a condição para a vida política virtuosa. E é sob a condição de postular a superioridade do ideal da concórdia que Salústio pode fazer a história do nascimento dos conflitos em Roma. No capítulo XLI da *Guerra de Jugurta*, o historiador esboça a genealogia das lutas internas e da divisão da cidade em facções: "[...] antes da destruição de Cartago, *o Senado e o povo romanos partilhavam o governo sem paixão e sem violência*; nem a glória nem o poder acendiam a luta entre os cidadãos: o medo do inimigo mantinha a cidade no dever" (SALÚSTIO, 2012a, p. 76, tradução nossa, grifo nosso). A origem das facções remonta à supressão do medo frente ao inimigo externo. Desde que ele foi eliminado, "os males amigos da prosperidade, isto é, a licença e o orgulho, apareceram por sua vez" (SALÚSTIO, 2012a, p. 76, tradução nossa). Finda a guerra, a cidade encontrando o repouso, os romanos, que tanto desejavam a paz, se deparam com um mal ainda maior do que o conflito bélico:

> A nobreza e o povo colocaram a serviço da paixão sua dignidade (a primeira) e sua liberdade (o segundo); cada um procura seu proveito pessoal, e começa

> a pilhar e a roubar. Tudo se transforma em objeto de disputa entre os dois partidos e a república, que até então se encontrava entre os dois, foi dilacerada (SALÚSTIO, 2012a, p. 76, tradução nossa).

Esta importante passagem nos coloca na pista que conduz ao coração da compreensão salustiana da história de Roma. De um lado, como já foi observado por muitos comentadores, o historiador faz o elogio do belicismo e do expansionismo romano, os quais teriam sido transmitidos aos humanistas do Renascimento, incluindo Maquiavel (SKINNER; VIROLI, 1990; HÖRNQVIST, 2004). Esta defesa do expansionismo apenas é compreendida à luz do reconhecimento do papel político do medo de um inimigo externo, sem o qual uma república se estagna e inicia seu processo de corrupção[3]. Antecipando um argumento que ecoará em Hobbes, para Salústio o medo produz a unidade interna e, consequentemente, a guerra adquire seu valor político somente se é travada contra o inimigo público (*hostis*). O conflito, portanto, desdobra sua verdadeira potência política quando coloca uma cidade contra outra (ou contra um outro). Mas, por outro lado, a divisão engendrada pela corrupção não encontra outra solução senão na resistência da plebe frente à insolência da nobreza. Salústio não esconde sua convicção de que a plebe, cuja paixão peculiar é a liberdade, é a única habilitada a frear os excessos do patriciado e o processo de degeneração que ameaça toda a república. Esta capacidade política da plebe é demonstrada pela história de Roma. A *Guerra de Jugurta* pode ser lida como a história da vitória da plebe sobre a nobreza: uma guerra que

[3] Para uma apreciação do papel do medo no pensamento de Salústio, vale a pena consultar o livro de Daniel Kapust (2011), especialmente os capítulos 2 e 3.

havia começado de maneira desastrosa pelo senado encontra um final honroso graças às decisões da plebe, dentre as quais a mais importante foi a nomeação de Mário como cônsul em 105 a. C., este *homo novus* (não pertencente a uma família nobre) que obterá a glória militar derrotando Jugurta e colocando a Numídia definitivamente sob o jugo de Roma.

Porém, a confiança de Salústio na plebe não é incondicional. Primeiramente, ela se justifica somente quando a nobreza esqueceu sua qualidade primeira, *a dignitas*, em favor dos interesses mais vulgares, da ambição e da cobiça. Em segundo lugar, Salústio não poupa a plebe, como vemos em sua versão da conjuração de Catilina, de críticas duras. Afinal de contas, ela apoiou, movida pelo "amor às mudanças", o projeto tirânico de Catilina (SALÚSTIO, 2012b, p. 64). A plebe, diz ainda Salústio, pode igualmente ser movida "pelo desejo de dominar (*studio dominandi*)" (SALÚSTIO, 2012b, p. 58, tradução nossa) e pegar em armas contra a nobreza. E, em terceiro lugar, vale observar que a narrativa da guerra de Jugurta assinala no horizonte da história de Roma o aparecimento dos protagonistas que conduzirão a cidade para sua mais sangrenta guerra civil, precisamente Mário e Silas. Salústio expõe sem ambiguidades o fascínio que eles puderam exercer (especialmente o primeiro) sobre a plebe e como ela pode alimentar a criatura que irá destruir de maneira irreversível sua liberdade.

2. O Conflito e os Desejos: Maquiavel

2.1 História e Conceito

A referência a Salústio cumpre a função de identificar um possível antecedente terminológico para a célebre

distinção desejo de dominar/desejo de não ser dominado. Cumpre igualmente a função de colocar no centro das análises políticas a figura do povo como o guardião da liberdade. Contudo, isso não é o bastante, acredito, para definir Salústio como um verdadeiro precursor de Maquiavel, e é justamente por isso que o cotejamento entre os dois autores ganha interesse. O tratamento dado por Salústio ao tema do conflito abre uma via para aceder ao núcleo da concepção maquiaveliana, mas isso somente é possível porque os autores estão distantes e próximos ao mesmo tempo, isto é, porque entre eles é legítimo identificar fortes afinidades (como fizeram SKINNER, 1990; FONTANA, 2003; KAPUST, 2007; 2011). Para demonstrar essa hipótese, retomarei a afirmação que fiz alguns parágrafos acima, a saber, a de que o conflito, em Salústio, não pode ser considerado um *operador* conceitual ou, ainda, a de que o conflito não constitui um princípio de sua compreensão da política[4].

Se a ideia de *concordia* continua a organizar a reflexão política salustiana é porque o conflito não transcende a *dimensão histórica*, diferentemente do que vemos em Maquiavel. O conflito, para Salústio, está sempre circunscrito, determinado pelas condições de sua aparição. É verdade que Salústio entende sua presença como algo fundamental para a mobilização das forças políticas, porém o esperado é seu desaparecimento assim que cada uma das partes, nobres e plebe, empreender

[4] Estou inteiramente de acordo com a seguinte declaração de Fontana: "*In effect, it seems that Machiavelli is taking Memmius' thematic idea – product, it should be noted, of the very dissension and factionalism that Memmius appears to lament, and which was originally intended by Sallust as a critical analysis of post-Marian Rome – and generalizes it into a conceptual and theoretical category of political discourse. In so doing, he presents a novel and revolutionary interpretation of Roman republican institutions which moves away from the traditional emphasis on unity, order, and the tranquillitas necessary for the public good*" (FONTANA, 2003, p. 92, grifo meu).

a atividade política que lhes é própria. Finalmente, o conflito se dissolve na retomada da "normalidade" da vida política. Ora, para Maquiavel é justamente o contrário. O conflito não desaparece quando as partes da cidade realizam aquilo que lhe é próprio, sendo finalmente seu resultado. Mas o ponto que deve ser destacado neste momento é o seguinte: ao referir o conflito às circunstâncias que o engendram, Salústio o determina historicamente de maneira a assegurar sua resolução no tempo, o que significa que o conflito é totalmente historicizado, inteiramente apreendido na história. Consequentemente, os atores políticos que nele estão envolvidos são eles mesmos reduzidos à dimensão histórica. Mas não apenas: eles aparecem como classes histórica e socialmente bem definidas. A nobreza de que fala Salústio é efetivamente o patriciado romano (ao qual se acrescenta os cavaleiros), assim como a plebe denota os demais cidadãos que se encontram em determinada posição social e cuja origem pode ser perfeitamente remontada no tempo. E se os personagens são dessa forma delimitados, os desejos que os animam são igualmente determinados.

Maquiavel entende o conflito, os desejos e os atores políticos de modo muito diferente. Em primeiro lugar, é preciso observar que o lugar que ele reserva ao conflito transcende a dimensão histórica, sendo legítimo distinguir uma dimensão propriamente conceitual e outra propriamente temporal. Para nos convencer disso basta lembrar que, no mais das vezes, o florentino *estende universalmente* o conflito que divide a cidade entre grandes e povo. Mas apenas pode fazê-lo sob a condição de estender igualmente os desejos dos grandes e do povo. A título de exemplo, no capítulo IX de *O príncipe* ele diz que "*em toda cidade* se encontram os diversos humores" (MAQUIAVEL, 2001, p. 100, tradução nossa) que levam ao

conflito. Dupla extensão, portanto, o que implica afirmar duas generalizações que tornam impossível a restrição no espaço e no tempo, seja dos humores seja do conflito. Com essa extensão dos desejos e dos conflitos, Maquiavel cria operadores conceituais que o capacitam a compreender os acontecimentos políticos em sua particularidade e em sua generalidade, trabalhando em um duplo registro: o histórico e o conceitual[5]. No primeiro, ganha proeminência a especificidade da situação conflitiva em um determinado contexto político; no segundo, conflito e desejos são trabalhados como conceitos do pensamento político.

A partir do que foi avançado até agora, gostaria de observar dois pontos. O primeiro deles, que não vou desenvolver, diz respeito à relação entre os dois registros, isto é, o histórico e o conceitual. Eles são irredutíveis, porém não são independentes. O pensamento de Maquiavel jamais abandona a dimensão histórica, mesmo em seus momentos mais especulativos, e é justamente a conservação desse "lastro" que o impede de fazer um enquadramento da política com categorias que lhe são originalmente estranhas (ou, ainda, é essa "metodologia" que o permite compreender o sentido da política a partir de seu interior). O segundo ponto, que interessa analisar de

---

[5] Vale notar que estou fazendo aqui um uso restrito do termo "história", reduzindo-o à narrativa dos acontecimentos. Em sua acepção ampliada, mais rica, a história é tanto o *discurso* que recolhe os eventos em sua particularidade quanto aquele em que eles ganham sua inteligibilidade a partir de princípios gerais. De acordo com essa última acepção, a história é o horizonte em que se insere a reflexão de Maquiavel, assim como a de Salústio (a respeito, ver ARANOVICH, 2007). E, ainda levando em conta essa acepção ampliada de história, é preciso fazer justiça a Salústio e reconhecer a natureza conceitual de seu trabalho de historiador. Os princípios gerais que lhe interessa formalizar são diferentes dos de Maquiavel, o que significa dizer que sua concepção da política é também diferente (Cf. KAPUST, 2011).

modo pormenorizado, concerne à natureza do conflito e dos desejos quando não são mais compreendidos somente a partir da perspectiva histórica. Dizendo de outra forma: em que eles consistem quando os compreendemos como conceitos? A hipótese que gostaria de lançar, e que vai ocupar o resto deste texto, é a seguinte: o conflito e os desejos, uma vez "elevados" ao nível de conceitos, não comportam qualquer "substancialização", isto é, não podem ser explicados pela referência a qualquer elemento, salvo o elemento político. Isso significa que a psicologia e a antropologia (inegavelmente presentes em Maquiavel) devem ser remetidas seja à dimensão histórica (isto é, são evocadas para explicitar o quadro político específico em que os acontecimentos se desenrolam) seja à dimensão prática (são utilizadas para formular regras de prudência). Em um caso e em outro, jamais fundamentam o discurso maquiaveliano acerca do político (como bem demonstrou BIGNOTTO, 2008). Ora, na impossibilidade de sua "substancialização" torna-se imprescindível recorrer a uma interpretação de Maquiavel que enfatize o caráter negativo do desejo do povo, pois ela nos dá a chave para compreender a conceitualização operada pelo florentino.

2.2 O Desejo do Povo

Claude Lefort foi, certamente, o comentador que mais insistiu sobre o caráter "negativo" do desejo do povo (LEFORT, 1972, 1978, 1992), colocando em questão toda tentativa de identificação dos desejos políticos com o interesse de classe ou com uma inclinação antropológica. O que está em jogo é a "oposição constitutiva do político" e, por isso, a distinção entre grandes e povo não deve ser tomada como "uma distinção de

fato, pois o que faz com que os Grandes sejam Grandes e que o povo seja o povo não é que eles tenham, por sua fortuna, por seus costumes, por suas funções um estatuto distinto associado a interesses específicos e divergentes". Antes, e Maquiavel o diz sem meias palavras, o que marca a posição específica de cada classe é que "uns desejam comandar e oprimir e os outros não sê-lo [...] uma classe não existe senão pela falta que a constitui em face da outra" (LEFORT, 1972, p. 382, tradução nossa). Dizendo de outra maneira, na perspectiva de Lefort as classes sociais não existem senão por seu enfrentamento (LEFORT, 1972, p. 385) e, por conseguinte, também os desejos políticos. Diante do desejo de dominar se erige o desejo de não ser dominado, sem que este pudesse adquirir qualquer concretude antes desse encontro. Nunca é demais repetir: Maquiavel define este desejo de forma negativa (não ser oprimido, não ser dominado), o que significa que seu conteúdo lhe é dado a partir de um elemento totalmente exterior ao agente (vale ainda lembrar que em certas passagens Maquiavel define esse "apetite" como o de não ser dominado "pelos Grandes". MAQUIAVEL, 2001, p. 100). Entretanto, é imprescindível ressaltar que o próprio agente é definido a partir do ato de desejar, em decorrência de sua natureza reativa. O ponto culminante da conceitualização maquiaveliana é atingido com o esvaziamento de todo conteúdo empírico, determinado, da classe que suporta esse desejo. Dizendo de outra maneira, o povo não é redutível a uma classe social ou econômica; antes, ele é o nome que adquire a classe política que opõe resistência ao desejo de dominação. Quanto aos grandes, o mesmo raciocínio deve valer, embora de forma mais nuançada porque seu desejo, como já observara Lefort (1972 e 1978), tem sua origem no desejo econômico de assegurar e ampliar seus bens. Mas apesar de fortemente associado ao interesse da classe

abastada, o que define esse agente como *agente político* é o desejo de impor a dominação, o qual, transcendendo a esfera econômica, apenas pode ser adequadamente cifrado na linguagem política[6].

A interpretação de Lefort me interessa por uma série de razões. Em primeiro lugar, ela acentua a natureza insuperável do conflito político, recusando-se a compreendê-lo como o inevitável derivado da divergência entre interesses ou como o resultado da diferença entre desejos que tendem a se afirmar. Este último será o modelo hobbesiano de conflito, o qual, finalmente, terminará por orientar boa parte das teorias contratualistas. Em contrapartida, a ideia de contrato não faz sentido em Maquiavel porque o conflito político é irresolúvel (LEFORT, 1972, p. 384-5). Em segundo lugar, enfatizando a natureza essencialmente política do confronto – sua irredutibilidade aos registros antropológico e econômico (LEFORT, 1978 e 1992) –, Lefort salienta o caráter negativo do desejo do povo, qualificando, por esse motivo, como o desejo de liberdade (LEFORT, 1972, p. 521-2) e o que habilita este desejo a cumprir esta função não é um dado natural à classe social que o sustenta, mas o fato de constituir uma resposta ao desejo de dominação. Ora, precisamente por isso o desejo do povo é, por excelência, o desejo político, comportando, no gesto de recusa à opressão, a única universalidade possível na vida política, vale dizer, aquela da negação e da indeterminação[7].

---

[6] Como afirma S. Cardoso (2015, p. 243-4), "os grandes, movidos pela ambição de bens e de mando, por interesses particulares ou facciosos (de 'alguns'), definem-se como classe política somente por sua aversão – e seu ódio – ao povo e à repressão das leis. Só a oposição popular, portanto, faz deles classe e, assim, atores propriamente políticos".

[7] Não querer ser dominado implica a extensão universal do desejo porque é recusa da particularidade da dominação, assim como de seu caráter determinado (LEFORT, 1978).

E que este desejo do povo, desejo de liberdade, possa colocar a nu a questão do "ser da Cidade" (LEFORT, 1972, p. 523), questão recoberta pela ideologia, não é o menor de seus benefícios.

O ponto que gostaria de reter das análises de Lefort concerne, então, ao caráter negativo do desejo do povo. Vou deixar de lado as importantes consequências teóricas que dele deriva – especialmente no que concerne à sua relação com a lei[8] – para sublinhar o caráter relativo (ou relacional) desse desejo. Acredito que valha a pena insistir sobre esse traço peculiar pois ele é, com frequência, esquecido pelos comentadores de Maquiavel. E não sem razão. Afinal de contas, Maquiavel utiliza um vocabulário que conduz facilmente o intérprete a tomar os desejos políticos em uma chave positiva. O termo "humores" (*umori*) remonta, como já foi exaustivamente observado, à tradição hipocrático-galênica (GAILLE-NIKODIMOV, 2004), o que torna natural sua identificação com princípios (substâncias) que animariam o corpo político à semelhança do que ocorre no corpo individual. Mas essa identificação, de meu ponto de vista, conduz a uma distorção na leitura do texto de Maquiavel que cabe corrigir de duas formas: *insistindo* sobre o caráter metafórico, quase alegórico da imagem dos humores e, em segundo lugar e, de maneira mais efetiva, *enfatizando* as passagens onde o desejo do povo é apresentado de modo claramente negativo.

Como de hábito, o quarto capítulo do livro I dos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* servirá de referência principal. Em uma passagem central na argumentação em defesa do valor político dos "tumultos" em Roma, Maquiavel afirma o seguinte: "Os desejos dos povos livres raramente são

[8] A respeito ver o artigo de Sérgio Cardoso (2015).

perniciosos à liberdade, porque *nascem* ou do fato de serem oprimidos ou da suspeita de que o serão" (MAQUIAVEL, 2000, p. 72, tradução nossa, grifo nosso). O texto não poderia ser mais claro: o que desperta o desejo de liberdade é a realidade da opressão, ou o sentimento de que ela poderá se estabelecer. Sendo assim, este desejo nada tem de um elemento anterior à experiência política que pudesse comandá-la ou fundá-la à maneira de um princípio de ação. O desejo de liberdade é a reação do povo frente à ameaça da dominação. E é precisamente como enfrentamento a ela que se instaura o conflito no interior da cidade. Não deve causar surpresa o fato de sua manifestação ser originalmente, na história de Roma, também negativa (como vemos no capítulo 3 do mesmo livro dos *Discorsi*): a plebe recusa o serviço militar e se retira da cidade, tomando o monte Aventino. Não seria excessivo insistir sobre a natureza simbólica dessa retirada, para além de seu evidente resultado prático (a instituição dos tribunos da plebe)[9]. Ao sair de Roma a plebe deixa um vazio na cidade, delimitando, de modo negativo, o lugar que ocupa. Com o mesmo gesto, assinala a especificidade de sua participação no poder: *não se trata de reivindicá-lo para si mesma, em detrimento do Senado, mas, por meio da recusa da dominação, impedir sua apropriação por quem quer que seja.*

Se entendermos esse vazio como o lugar da não dominação (criado a partir da manifestação do desejo de não dominação), veremos que as formas de participação política da plebe, por meio de seus representantes (os tribunos), a ele se referem necessariamente. O instituto da acusação pública,

[9] E valeria ainda a pena recordar outra retirada da plebe em um momento crucial da história romana, aquele que corresponde à resistência à tirania dos decênviros, comentado por Maquiavel em *Discorsi*, I, 40.

que Maquiavel elogia no capítulo sete do primeiro livro dos *Discorsi*, não tem outra função a não ser preservar a liberdade quando ela ameaça ser *ocupada*[10] por um cidadão ambicioso (MAQUIAVEL, 2000, p. 79-82). Mais ainda, as próprias leis não podem ser compreendidas sem esse "trabalho do negativo" operado pelo desejo de não ser oprimido (Cf. LEFORT, 1972, p. 477) porque elas mesmas são, essencialmente, a recusa da dominação sob forma institucionalizada.

O que me parece crucial, contudo, é que nessa presença "negativa" se assinala o fato político fundamental: a plebe e, por extensão, o povo, não pode ser reduzida a nenhuma de suas figurações históricas. É verdade que, em Maquiavel, o registro histórico não é simplesmente aquele em que os desejos dos Grandes e do povo ganham "efetividade". Ele é igualmente o domínio em que os "diversos apetites" entram em cena e turvam a imagem diáfana produzida pela distinção conceitual. Assim, Maquiavel vai nos mostrar que o desejo de não ser oprimido convive com outras espécies de apetite. Por exemplo, a resistência à dominação geralmente está associada ao desejo de segurança e de conservação da propriedade[11]. Vale ainda lembrar as várias passagens em que Maquiavel se refere ao desejo de vingança do povo[12]. Os Grandes, por sua vez, são comumente afetados pela cobiça (como, aliás, já denunciava Salústio), pela ambição ou pelo desejo de glória. Todos esses desejos têm um conteúdo mais ou menos determinado e, como tais, são dedutíveis da natureza da alma

---

[10] É importante, aliás, ressaltar a constante presença dessa expressão em Maquiavel, herança dos escritores latinos, como o próprio Salústio.

[11] Como vemos em *Discorsi*, II, 2.

[12] Cf. *O principe*, VII; *Discorsi*, I, 7 e 8; *História de Florença*, livro II.

humana. Contudo, é preciso evitar a armadilha de tomar esses desejos "empíricos" como a chave de compreensão dos desejos que estruturam a oposição fundamental dominar/não ser dominado. Certamente, eles cumprem uma função explicativa, sendo, em muitos casos, identificados como a causa imediata de determinados acontecimentos. Porém, Maquiavel jamais se apoia sobre eles para construir sua teoria do conflito. Se o capítulo 4 do primeiro livro dos *Discorsi* não é suficiente para convencer da plausibilidade dessa proposição, gostaria de me servir do capítulo 37, também do livro I dos *Discorsi*, em especial por causa do protagonismo que aí desempenha a noção de *necessidade*.

2.3 Necessidade e Desejo

A propósito do tema da *necessidade* Maquiavel, sobretudo no primeiro livro dos *Discorsi*, faz algumas observações que são importantes destacar. O tema aparece logo nos capítulos iniciais, onde estão em discussão as diversas possibilidades de fundação da cidade e como esta determina seu destino político. Toda a ênfase é colocada sobre a *virtù*, seja aquela do fundador, imprescindível para o "bom começo", seja a do povo, requerida para a conservação da comunidade política. Ora, Maquiavel não deixa dúvidas de que a *virtù* não pode ser identificada com uma qualidade natural de um certo povo. Antes, ela resulta do artifício, como resultado da ação do fundador, ou da própria natureza, isto é, as circunstâncias que determinam as condições da fundação. Como quer que seja, a *virtù* não nasce espontaneamente, mas é forjada pela dureza das condições ou pelas leis introduzidas pelo fundador.

Em um e outro caso, ela resulta da *necessidade* (MAQUIAVEL, 2000, p. 62-63)[13].

Mas é no capítulo 37, ao examinar o problema da corrupção da república romana, que Maquiavel faz uma notável formulação a respeito da necessidade. Apesar de um pouco longa, é imprescindível citar a passagem na íntegra:

> Os escritores antigos diziam que os homens costumam afligir-se no mal e aborrecer-se no bem; e que de uma ou outra dessas paixões costumam nascer os mesmos efeitos porque toda vez que *os homens não combatem por necessidade, combatem por ambição*, a qual é tão poderosa no espírito do homem que jamais, em qualquer grau que seja, o abandona. A razão é que a natureza criou os homens de modo que podem desejar todas as coisas e não podem conseguir todas as coisas, de modo que, sendo o desejo sempre maior do que a potência de conquistar, resulta o descontentamento com aquilo que se possui, e a pouca satisfação. Dai se origina a variação de sua fortuna: os homens, desejando em parte adquirir mais e em parte não perder o que conquistaram, conhecem a inimizade e a guerra, das quais nascem a ruína de um país e a prosperidade de um outro (MAQUIAVEL, 2000, p. 139-140, tradução nossa, grifo nosso).

Maquiavel desenha aqui o quadro interpretativo que lhe permite explicar não somente a perda da liberdade romana, em particular, mas o mecanismo da corrupção, em geral. As origens da tirania em Roma e, por extensão, as causas da ruína de todas as repúblicas se encontram na substituição da necessidade pela ambição. Uma e outra configuram dois

[13] A mesma proposição é novamente formulada no capítulo 3, quando Maquiavel afirma que os homens apenas fazem o bem "onde há necessidade" (MAQUIAVEL, 2000, p. 70).

modos de *combater* na cidade, ou seja, são dois princípios de ação. A ambição funda suas raízes na natureza humana e, nesse sentido, encerra o campo da ação política dentro de limites estreitos, desenhados pela psicologia das paixões (tão bem descrita por Hobbes no século seguinte ao de Maquiavel). *A necessidade, por sua vez, desarticula a lógica das paixões, introduzindo um elemento da realidade, um dado externo ao espírito do homem e ao círculo de seus apetites: a violência da dominação*[14]. A lógica da necessidade é caracterizada pela imperatividade. Ela é o aguilhão que obriga os homens a agirem, em detrimento (o que não significa sempre *contrariamente*) do que possam desejar. Seu efeito no campo político é notável: ela conduz os homens a agirem de maneira distinta daquela que sua suposta natureza determina. E o que determina a natureza para o homem? Desejar adquirir, conquistar e preservar o que foi conquistado. Ora, desses apetites naturais não é possível deduzir a política nem estabelecer a liberdade, uma vez que o que engendra a vida cívica não são esses desejos e sim a recusa a submeter-se à sua lógica imperativa. Este argumento é o cerne do capítulo 37.

A conquista da liberdade[15] romana e também sua perda são compreendidas a partir desse esquema apresentado nas linhas iniciais. O que determinou a decadência da república foi precisamente a substituição do *combater pela necessidade* pelo *combater pela ambição*. Mas onde se detecta essa substituição? Na plebe, isto é, no agente político que deve suportar o desejo de não ser oprimido. Após a reintrodução das leis agrárias pelo Gracos, diz Maquiavel, a plebe começa a desejar como os

[14] Se voltarmos ao capítulo 3, esta violência é descrita como as insuportáveis e constantes "ofensas" da nobreza, que levaram a plebe a se rebelar.
[15] Como vemos no capítulo 3 do livro I.

nobres, pleiteando honrarias e riquezas: não era mais suficiente para ela, escreve Maquiavel, "assegurar-se dos nobres pela criação dos Tribunos, ao qual desejo foi conduzida *por necessidade*. Obtido isto, ela começou a combater por ambição e a querer com a nobreza dividir as honras e os bens (*substanze*), como as coisas mais estimadas pelos homens" (MAQUIAVEL, 2000, p. 140, tradução nossa).

Chegamos então ao ponto que queríamos: a genealogia do desejo de não ser dominado explicita seu caráter não natural, ou mesmo "artificial" ou "tardio". Ele surge em decorrência da dominação, como a resposta que o povo romano deu aos patrícios após a expulsão dos Tarquínios, como descrito em *Discorsi*, I, 3. O aguilhão da necessidade desaparecendo, os homens se fecham em sua particularidade, mesmo que seja a particularidade de uma classe, imperando a lógica dos apetites "naturais" dos homens. Vale lembrar que a ruína romana decorreu das tentativas de implementação da lei agrária pelos Gracos. Apesar do espírito público que a motivava, apesar do espírito cívico dos tribunos, sua retomada resultou catastrófica porque dava azo para que a plebe satisfizesse sua ambição natural (ela desejava como os Grandes), o que não poderia deixar de suscitar a reação violenta da parte dos nobres. Por conseguinte, Roma estava entregue à luta de facções e o conflito que então surgia adquiria uma forma diferente do conflito anterior porque não se tratava mais do antagonismo entre dois desejos essencialmente opostos, e sim do embate entre dois desejos que queriam a mesma coisa, a saber, as riquezas. Nessa deposição do espírito público, que coincide com o próprio desaparecimento da política, ou sua redução a mero jogo de interesses, a liberdade está prestes a se extinguir, juntamente com os meios institucionais para a resolução do conflito: as

vias de ação em tais circunstâncias são aquelas que Maquiavel denomina de "extraordinárias".

A destruição da liberdade, que define a corrupção da república, não é outra coisa além da substituição do desejo de não ser dominado pela dinâmica dos apetites. Esta dinâmica, por corresponder à condição humana em geral, torna homogêneas as classes políticas, terminando por eclipsar o espaço público em proveito de sua privatização, quer dizer, sua ocupação por facções. A lição que Maquiavel extrai do episódio dos Gracos é a de que a vida cívica e a liberdade apenas existem onde é conservada a oposição fundamental, o que não se consegue sem a constante remissão ao momento originário do político, o conflito no qual uma parte da cidade vem dizer não àqueles que desejam dominar. Este momento de instituição do político e os desejos que aí atuam são, primeiramente, figuras conceituais e não históricas. Mas isso não significa que não possam configurar-se na história e comandar a prática política que visa à liberdade.

Conclusão

A principal hipótese que tentei examinar neste trabalho pode ser formulada nos seguintes termos: a teoria maquiaveliana dos humores não pode ser deduzida de uma determinada concepção da natureza humana, apesar das inúmeras considerações antropológicas e psicológicas presentes em sua obra. Isso significa aceitar a proposta, avançada por Claude Lefort, de tomar Maquiavel como um pensador que se interessa primordialmente pela "natureza da cidade" (LEFORT, 1992, p. 171). Mas significa igualmente assumir que os

desejos políticos – dominar e não ser dominado – não encontram seu fundamento na natureza humana e, por isso, não podem ser tomados como elementos que antecedem e informam a vida política a partir de uma esfera extra-política. Contudo, o conflito não oferece por si só as condições de inteligibilidade da divisão política, o que significa que a oposição dominar/não querer ser dominado tem de ser referida a um dado das relações sociais, qual seja, a violência da dominação. A *necessidade*, que está na origem da resistência à dominação, opera como a força instigadora que induz os seres humanos a modificar sua condição de dominados. O que vai definir o desejo político do povo é exatamente o impulso para por fim à dominação dos grandes, como, aliás, Salústio havia identificado na história romana.

É inútil, portanto, buscar o lastro do desejo de não ser dominado em algum elemento da natureza humana ou da psicologia das paixões. Como resposta à dominação violenta, não se pode compreender esse desejo fora do âmbito das relações de poder (o mesmo se aplicando para o desejo de dominar). E vale notar que ele é imprescindível para a criação do espaço político, sendo a condição sem a qual não é possível a liberdade. Pelo mesmo motivo, esse desejo é facilmente conjugado com o desejo de viver sob as leis (embora não lhe seja idêntico)[16], uma vez que sua operação primeira é barrar a supremacia de um grupo (ou de um indivíduo) sobre outro. Nascido sob a égide da necessidade, seu aparecimento coincide com a criação da coisa pública e, por isso, é perfeitamente compreensível que seu "titular" seja o mais habilitado a con-

[16] Não sendo possível desenvolver este tema aqui, apenas indico uma passagem crucial do segundo livro da *História de Florença* em que Maquiavel entende o desejo do povo como o de "*vivere secondo le leggi*".

servá-la. Em contrapartida, seu desaparecimento é a própria definição da corrupção.

Que esses desejos mantenham relação com os diversos apetites humanos aos quais Maquiavel reserva um papel não negligenciável na vida política (como motivos da ação individual) não deve nos levar a confundir os registros de sua análise. A mesma precaução metodológica vale no que diz respeito à atribuição dos desejos às classes sociais: "povo" e "grandes" se definem, em última instância, por seu posicionamento no conflito que institui o campo do político. Certamente, Maquiavel demonstra ter aprendido a lição de Salústio ao localizar no centro da vida política romana (e, por extensão, no centro de todas as cidades) a tensão que divide as classes sociais. Mas se afasta definitivamente do historiador romano ao identificar no conflito o sinal mais evidente da *irredutibilidade do político*, isto é, sua afirmação como um dos âmbitos da existência humana que não pode ser simplesmente derivado dos demais, o que não pode ser devidamente compreendido se desconsiderarmos o caráter radicalmente negativo do desejo do povo.

Referências

AMES, José Luiz. "Liberdade e Conflito. O Confronto dos Desejos como Fundamento da Ideia de Liberdade em Maquiavel". *Kriterion,* Belo Horizonte, n. 119, p. 179-196, 2009.

ARANOVICH, P. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso, 2007.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano.* São Paulo: Loyola, 1991.

________. “A Antropologia Negativa de Maquiavel”. In: *Analytica,* Vol. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

________. “Lefort and Machiavelli”. In: Martin Plot (Org). Claude Lefort. *Thinker of the Political*. Nova York: Palgrave and Macmillan, 2013. p. 34-50.

CARDOSO, Sérgio. “Em Direção ao Núcleo da ‘Obra Maquiavel’: sobre a *Divisão Civil* e suas Interpretações”. In: *Discurso*, nº 45/2, p. 207-248, 2015.

CONNOLY, Joy. *The state of speech. Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome.* Princeton: Princeton University Press, 2007.

FLYNN, Bernard. *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political.* Evanston: Northwestern University Press, 2005.

FONTANA, Benedetto. “Sallust and the Politics of Machiavelli”. In: *History of Political Thought,* Vol. 4, n. 1, p. 86-108, primavera de 2007.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté***.** Paris: Honoré Champion, 2004.

HÖRNQVIST, Mikael. *Machiavelli and empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KAPUST, Daniel. “Cato’s Virtues and *The Prince*: Reading Sallust’s *War with Catiline* with Machiavelli’s *The Prince*. In: *History of Political Thought,* Vol. 28, n. 3, p. 433-448, outono de 2007.

________. *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought*. Sallust, Livy, and Tacitus. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LEFORT, Claude. *Le travail d'œuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

________. *Les formes de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1978.

________. "Machiavel et la Verità Effettuale. In: Écrire. A l'épreuve du politique. Paris: Calman-Lévy, 1992. p. 141-179.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Le prince – Il principe.* Ed. bilíngue. Trad. de J. L. Fournel e C. Zancarini. Paris: PUF, 2001.

________. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio.* Milão: Rizzoli, 2000.

SALÚSTIO. *La guerre de Jugurtha.* Ed. bilíngue. Trad. de A. Ernout. Paris: Belles Lettres, 2012a.

________. *La conjuration de Catilina*. Ed. bilíngue. Trad. de A. Ernout. Paris: Belles Lettres, 2012b.

SKINNER, Quentin. "Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas". In: BOCK, Gisella; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 121-142.

VIROLI, Maurizio. "Machiavelli and the Republican Idea of Politics". In: BOCK, Gisella; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. *Machiavelli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 143-172.

LUÍS FALCÃO

Graduado em Ciências Sociais pela UFF (2008), em Economia pela UERJ (2009), Mestre (2010) e Doutor (2015) em Ciência Política pelo IESP, com período sanduíche na Università degli Studi di Milano (2013\2014). Atualmente é professor adjunto de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da mesma instituição). Desenvolve pesquisas na área de Teoria Política Moderna com ênfase em Republicanismo, Maquiavelismo e Jusnaturalismo. É autor de *Maquiavel, Montesquieu e Madison: uma tradição republicana em duas perpectivas* (Rio de Janeiro: Azougue, 2013)

OS USOS DE *STATO E UMORI* EM *O PRÍNCIPE*: UMA LEITURA A PARTIR DE GENNARO SASSO[1]

Luís Falcão[2]

Entre as inumeráveis contribuições aos estudos sobre Maquiavel, o século vinte observou a ascensão de um tema fundamental no pensador florentino que, até então, se encontrava, para dizer o mínimo, negligenciado pelos intérpretes. Tradicionalmente, marca-se a inflexão maquiaveliana pelo realismo, a percepção de que a análise política deve seguir os preceitos de mundo como é, como se mostra ao observador, e não, para seguir seu próprio vocabulário, a imaginação, isto é, a premissa do dever-ser em oposição ao ser. Todavia, nas últimas décadas, diversos especialistas inseriram ao *modus operandi* do realismo a percepção do conflito. Assim, nesse quesito,

[1] Este trabalho foi composto para uma comunicação oral no encontro "500 anos de *O Príncipe*: colóquio Maquiavel" realizado na UFMG entre os dias 17 e 19 de junho de 2013.

[2] Professor de Ciência Política da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Maquiavel estaria além de um autor que descreve o universo político como se mostra, mas supõe, com um arcabouço teórico que lhe é bem particular, que em todas as cidades, em todas as agremiações humanas, existem conflitos. Vincular o conflito à condição humana não é exatamente uma peculiaridade do secretário de Florença, antes disso, é o reconhecimento explícito de que os conflitos podem ser produtores de boa ordenação política, do governo das leis em oposição ao governo dos homens e da liberdade.

Uma das contribuições mais profícuas nesse sentido é de Claude Lefort (1972; 1979). Para o intérprete francês, há um substrato teórico que guia a percepção do conflito maquiaveliano que está ligado ao aspecto econômico da "luta de classes", expressão empregada pelo próprio Lefort (1979, p. 142; cf. LEFORT, 1972, p. 488-531). Supondo um direcionamento analítico para a dimensão do poder, Maquiavel não estaria menos preocupado com o comércio e a propriedade do que com as leis e o governo. Assim, Lefort destaca o caráter constitutivo dos conflitos entre os grandes, que querem dominar, e o povo, que quer não ser dominado. A força da interpretação lefortiana foi e continua a ser enorme para os estudos maquiavelianos porquanto se entenda a aspiração de se conformar uma teoria não apenas generalizável, mas sobretudo fundante das próprias relações sociais de poder.

Um caminho alternativo de se pensar o conflito foi promovido por Gennaro Sasso (1993). Antes de supor uma teoria generalizável e essencialista da condição do conflito, ele propõe uma leitura que parte dos casos e especificidades dos momentos mais marcantes da obra de Maquiavel que trata do tema. Assim, para ele, torna-se paradigmático o contraste entre os exemplos empregados pelo próprio florentino.

Não obstante o alto nível de detalhamento de sua contribuição, Sasso não pretende avançar, como faz Lefort, para uma teoria generalista. A questão se mostra interessante porque Sasso abre um caminho de análise do conflito maquiaveliano centrada nas condições de suas respectivas positividades e negatividades. Contudo, o intérprete italiano não visa destrinchar em Maquiavel os aspectos que simultaneamente unem o conflito dos diferentes *umori* com a capacidade de absorção deles pelo *Stato*. Diante dessa sugestão de Sasso, o presente trabalho pretende estudar a relação entre os usos de *Stato* e *umori* contrastada com o papel do príncipe na dinâmica política das cidades.

Em *Machiavelli: la storiografia*, Sasso percorre a argumentação maquiaveliana a respeito das distinções entre Florença moderna e Roma antiga, no intuito de compreender como o conflito político produziu resultados tão díspares. Partindo, assim, da assertiva de que os conflitos são consequências da diversidade dos humores, entre o povo e os grandes (SASSO, 1993, p. 169), Sasso debruça-se sobre a explicação. Duas são as formas pelas quais a matéria pode ter sua corrupção corrigida: pela vida social e pelas leis. A incompatibilidade dessas duas não apenas mantém a corrupção do corpo, mas também, o que parece mais grave, leva a cidade à violência. Interessante que seja o conflito dos humores a potência diretiva capaz de produzir a vida civil e as leis e, simultaneamente, destruí-las. Não obstante os acidentes serem uma das formas que caminham para um ou outro lado, o estudo paulatino de Roma e Florença permite identificar a variedade institucional.

Diferentemente da cidade eterna, Florença não possuía uma divisão binária dos humores, de modo que existiam muitos grupos políticos em torno das mesmas querelas (SASSO, 1993, p. 179). Além disso, os conflitos eram entre nobres, e não entre os nobres e o povo. Também se faziam privada e ambiciosamente, ao invés de público e moderado (SASSO, 1993, p. 183-186). Tal infortúnio da cidade de Maquiavel jamais permitiria uma ordenação que produzisse unidade, uma vez que a produção, reprodução e multiplicação das facções desconcentravam a unidade em torno do poder político (SASSO, 1993, p. 189). De uma ponta à outra da narrativa, Sasso expõe um argumento que se inicia com os humores e termina com o Estado. Deixa entrever que, por um lado, os humores são uma potência neutra que levam à grandeza ou ruína, por outro, a necessidade de os conflitos convergirem para um único ponto. Entretanto, nada há de referências, nessa argumentação, a *O Príncipe*[3].

Duas recentes edições críticas de *O Príncipe*, (INGLESE, 1996; RUGGIERO, 2010) apresentam notas críticas fortemente orientadas para a preocupação com o *Stato* e seus usos. A respeito do conflito político, Ruggiero (2010, p. 113) comenta longamente, a partir do capítulo IX, que a interpretação da política maquiaveliana pode ser lida na chave do conflito e, acrescenta páginas à frente, que o problema dos *Stati* – repúblicas ou principados – pode ser sintetizado nas boas armas da milícia e nas boas leis. Isso acrescenta um elemento novo àquela explicação oferecida por Sasso: a força militar. A união das duas análises pode sugerir uma necessária unidade

[3] No presente trabalho, para referenciar a obra *O Príncipe*, usaremos a abreviatura *Principe*, seguida do capítulo.

entre os elementos da civilidade social e a milícia: as leis. Assim, uma leitura plausível seria a de que as leis conformariam o substrato do conflito dos humores institucionalizados com a violência estatal.

Dialogando mais detidamente com possíveis referências aos antigos e humanistas, Inglese atém-se igualmente ao problema do uso de *Stato* quando, por exemplo, afirma que o uso de *imperio* significa "poder político" e *stati*, domínio (*Principe*, I). Apesar de, comentando o capítulo terceiro, o estudioso revelar a incompatibilidade entre a política e a violência, ambas são modos que ensejam domínios e, ao tratar do nono capítulo, apresenta uma análise interessante. A partir do momento em que Maquiavel expõe os dois humores (*Principe*, IX), Inglese afirma que deles emergem duas "formas políticas": o principado e a liberdade. O mesmo príncipe que se sustentava na violência do *Stato* até então, passa a ser identificado com a política em oposição à liberdade. Aqui, não parece que Inglese reconheça essas duas facetas do *Stato* (violenta e política) como áreas distintas de ação, embora o tenha feito anteriormente.

Antes de uma contradição dos comentários de Inglese, pode-se observar o assunto de outro ângulo. Durante o desfecho dos primeiros 11 capítulos e introdução da sequência dos argumentos, Maquiavel escreve: "Os principais fundamentos que têm todos os Estados, sejam novos, velhos ou mistos, são as boas leis e as boas armas" (*Principe*, IX; tradução nossa)[4]. Sobre essa passagem, Inglese comenta:

> Leis e armas são um lugar comum, mas que se refere a um aspecto essencial do pensamento de Maquiavel,

[4] "*E' principali fondamenti che abbino tutti li stati, cosí nouvi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme*".

> que funda a potência de um Estado sobre a eficácia de sua constituição em relação ao inevitável conflito entre os 'humores' dos grandes e do povo" (*Principe*, XII; tradução nossa).

Fica claro que a compreensão de Inglese do uso maquiaveliano de *Stato* unifica o conflito dos humores com a potência das armas (BARON, 1992).

Focando a questão exclusivamente nos primeiros 11 capítulos de *O Príncipe*, ela pode ser abordada a partir da seguinte pergunta: quais são as situações em que o príncipe (ou o principado) desfruta da unidade entre *umori* e *Stato*?

O objetivo desse trabalho é abordar a dimensão conceitual da política em *O Príncipe*. Começando pelo uso do termo, a palavra *política*, ou suas derivações, não se encontra na obra. Por outro lado, a utilização de *Stato* pode significar, na maior parte das vezes, um correspondente à altura. Procuraremos argumentar que a teoria dos humores, do povo e dos grandes, reflete a dinâmica política, sustentada na percepção maquiaveliana de que em todas as cidades existem governantes e governados, fundamento do Estado moderno (ESPOSITO, 1984, p. 185; MANSFIELD, 1998, p. 288-294; VIROLI, 1999, p. 152-161). Além disso, o processo de resistência à dominação se dá na esfera dos conflitos de humores. Desse modo, os tumultos (*tumulti*) são inerentes ao processo político e sua realização é o fundamento da boa ordenação. A contrariedade inerente a esses dois conceitos se realiza na dinâmica dos acontecimentos que se sucedem, o que torna inócua qualquer dimensão transcendente da política. Diante dessa perspectiva,

a separação de política e moralidade, que ficou conhecida como realismo político, enseja a negação de qualquer parâmetro político que não seja estritamente humano (BIGNOTTO, 1991, p. 87; STRAUSS, 1978, p. 11; 36; CHABOD, 1958, p. 190; SKINNER, 1996, p. 155).

Na dedicatória de *O Príncipe*, o fundamento do Estado moderno já está inserido nos dois lugares descritos: o *baixo* e o *alto* (*Principe*, Dedicatória). Para se compreender um dos lados é preciso observá-lo do ponto de vista oposto. A metáfora geográfica de que de cima se pode ver melhor aqueles que estão no baixo, e vice-versa, mas que do lugar onde se está não se pode ver com precisão a si mesmo, reflete um conhecimento político parcial. Além do fato de os dois lugares já estarem subjacentes na análise, os governantes e os governados, cada um deles tem melhor percepção de seu oponente. Por isso, ocorrem os conflitos e é essa tensão entre os que governam e os que são governados que põe a política em andamento (STRAUSS, 1978, p. 19). Do reconhecimento tácito do pressuposto dos dois lugares políticos emerge a interpretação de que o lócus dos *tumultos* é o Estado moderno. Ao sustentar a dinâmica política, o *Stato* absorve as disputas inerentes a todas as cidades (*Principe*, IX). Nesse sentido, os que governam ocupam esse lugar, os que são governados buscam obliterar a vontade dos governantes. Nessa síntese promovida pelo uso do termo *Stato*, ele se torna o substitutivo lógico de *política*. Em outros termos, a política moderna depende, fundamentalmente, do *Stato*, porque assegura a existência de governantes e governados, característica essa que desembocará na teoria dos humores e, consequentemente, na compreensão de que a política é conflito (BERARDI, 1975).

Com o uso de *Stato*, Maquiavel coloca sob seu domínio (*imperio*) as características centrais dos Estados modernos (população, território, dinâmica interna, ação coercitiva, poderio bélico etc.), porém nem toda atividade do *Stato* é atividade política. A ação política do *Stato* se limita à capacidade de absorção dos *umori*, ou seja, a unidade entre *umori* e *Stato* é o fundamento da dinâmica política em Maquiavel. Dependendo das circunstâncias, uma cidade pode ou não estar submetida a uma lógica política, contudo sempre estará embebida de alguma forma de dominação.

A distinção entre a ação política e a pura violência dos governantes (STRAUSS, 1978, p. 57) pode ser mais precisamente identificada nos casos ambíguos. Os principados e, em especial, os príncipes novos, são retratados de muitas maneiras, mas apenas um deles é capaz de sustentar a contradição dos humores: o principado civil (BIGNOTTO, 1991, p. 116). Maquiavel define este regime pelo modo de aquisição do poder, *pelo favor de seus cidadãos torna-se príncipe* (*Principe*, IX), e não por meios violentos. Quando uma república enfrenta um momento de crise (*Discorsi*[5], I, 17 e 18), uma solução possível é eleger um dos cidadãos para príncipe, este é o principado civil, um regime político por excelência. Não obstante a generalização observada pelo uso de *cidadãos* (*cittadini*), diferentemente de súditos, como até então usava, apenas um dos dois humores pode conduzir um cidadão ao principado. Isso significa que não é um consenso de todos os cidadãos, mas é quando um dos dois lados reconhece a necessidade de um príncipe e consegue implementar sua vontade. Mesmo que o

[5] Abreviatura usada para referenciar a obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, em seguida estão indicados o livro e o capítulo utilizados.

favor seja feito pelo *povo* ou pelos *grandes*, e não por ambos, importa destacar que existe uma tensão entre esses dois grupos para além do fato de que o *povo deseja não ser comandado* e os *grandes desejam comandar* (*Principe*, IX). Reside aqui o fundamento verdadeiramente republicano: *em todas as cidades se encontram dois humores*. Ocorre que na maioria dos principados estes humores estão adormecidos, pela tradição (*Principe*, II), pela força externa (*Principe*, III), pelo caráter absoluto do governo (*Principe*, IV), pela falta de liberdade (*Principe*, V), pela grandeza da *virtù* individual que ofusca a coletiva (*Principe*, VI), pela vontade da fortuna (*Principe*, VII) ou pela força (*Principe*, VIII). No principado civil (*Principe*, IX), os *umori* estão perfeitamente em ação.

A identificação do peculiar principado civil com a república permite entrever uma unidade entre ambos. O que faz um regime ser republicano, em seu fundamento principal, é o fato de os humores estarem ativos. Não apenas os *tumultos* fazem que um regime seja republicano, mas isso ainda se correlaciona com a liberdade (INGLESE, 1992, p. 27; SKINNER, 1999, p. 304; NADEAU, 2003). Une-se, assim, a política ao conflito dos humores, à liberdade e à república. A tarefa do príncipe é a neutralização dos humores que existem em todas as cidades, a das repúblicas, é inflá-los. Dessa tensão dos humores nascem três coisas: principado, liberdade ou licença (*Principe*, IX). O primeiro é quando um dos humores se sobressai ao outro, ou o do povo ou o dos grandes; o segundo é quando os humores se equilibram; o terceiro é quando a cidade cai na ruína. Quando nenhum dos lados se sobrepõe ao outro, há liberdade, por isso, a liberdade é inerente ao conflito e seu sustentáculo, do contrário, quando há vencedores,

institui-se uma ordem absoluta (*ordine assoluta*) e não civil (*civile*) (*Principe*, IX, 23; INGLESE, 1992, p. 28).

❧

Todo esse arcabouço teórico parte da premissa de que a política não possui determinações externas às ações humanas, e, justamente por isso, ela não é necessária, mas contingente. Esse caráter contingencial se reflete na dinâmica dos humores e, a partir dele, nos permite retomar a contribuição de Sasso. Um dos pontos que ele identifica com muita precisão é que quando não há leis, ordens e realidade social compatíveis, os tumultos geram corrupção e violência (SASSO, 1993, p. 175). Todavia, o comentador se mostra bastante comedido em avançar seu modelo interpretativo para a esfera estatal ao atribuir a possibilidade de tal compatibilidade a acontecimentos acidentais (SASSO, 1993, p. 176-179). Se, de fato, essa é uma marca da história florentina, ela não pode ser generalizada, justamente pelo fato de que a potência dos tumultos pode ser absorvida pelo próprio Estado sob circunstâncias diversas das daquela cidade.

A unidade conceitual do *Stato* como instrumento de força (ESPOSITO, 1984, p. 198), mas também de legitimação dos conflitos através das leis, não traz o imperativo da existência do tumulto institucionalizado. Para ensejar tal assertiva, Maquiavel parte do realismo político (BIGNOTTO, 1991, p. 94). Um dos menores e, sem dúvida, mais intrigantes capítulos de *O Príncipe*, o XV, resume com maestria a versão da política do secretário de Florença. Nele são descritas duas formas de abordar o mundo político: a *verdade efetiva (Príncipe*, XV) e a *imaginação* (*Principe*, XV). A *verdade efetiva* é

útil para quem a entende, vai direto à matéria, trata de um príncipe *verdadeiro* e é mais pertinente para a preservação do Estado, trata de como se vive e afirma, a partir da *necessidade*, que o príncipe deve ser *bom* ou *não bom*. Todas essas características afirmam uma versão da política na qual ela se põe na realidade histórica. A *imaginação* consiste em uma descrição das *cidades* que nunca foram vistas nem conhecidas, o príncipe é *imaginado*, trata de como se deveria viver, leva o Estado à ruína e afirma que o *bom* deve sempre ser feito (*Principe*, XV). A primeira trata da política, a segunda da moral (BIGNOTTO, 1991, p. 96; CHABOD, 1958, p. 182; SKINNER, 1996, p. 140). A conhecida distinção encontra não uma aplicação, mas uma reflexão conceitual e teórica. A moral existe – porque existem o *bom* e o *não bom* – mas não é critério para a política (CHABOD, 1958, p. 1).

Parece haver uma contradição interna na caracterização da *imaginação*. Uma cidade – *república* ou *principado* – nunca vista é o lugar onde se é *bom*, o que pode significar que agir bondosamente em todas as situações é apenas possível num lugar inexistente[6]. Primeiramente, isso marca o fato de que a bondade existe (*Principe*, XV) tanto na verdade efetiva, quanto na imaginação, mas na primeira apenas quando a *necessidade* exige. Por isso, não há contradição, no lugar imaginado não há *necessidade*, na verdade efetiva há *necessidade*, uma vez que há realização histórica (*Principe*, XV). Portanto, é a *necessidade* que marca a diferença e, consequentemente, a definição do realismo político (STRAUSS, 1978, p. 218; SKINNER, 1996, p. 153). Onde a necessidade impera, a política e a moral

[6] Tal interpretação implica no imperativo de que a bondade plena somente se constitui e pode ser percebida fora do universo político.

se distanciam. É justamente no reconhecimento da *necessidade* que Maquiavel aloca as duas funções centrais dos Estados: as leis e as armas. Contudo, o problema permanece: como um príncipe pode ser capaz de, invariavelmente submetido à necessidade, permanecer equilibrado entre os dois humores sem descuidar das funções militares do Estado?

Federico Chabod (1958, p. 49) sugeriu que o caráter individual do príncipe não danifica sua capacidade centralizadora dos ditames do Estado: "O governo era essencialmente pessoal". Uma vez que a figura do príncipe sintetiza as funções estatais e, fundamentalmente, oblitera os humores em, pelo menos, sete situações acima descritas, o papel político do príncipe em um principado que pode ser tratado como república se torna, no mínimo, limitado (RENAUDET, 1964, p. 245-258). Aqui, a comparação com os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*[7] se faz pertinente.

Comumente reconhecido como a verdadeira obra republicana de Maquiavel, os *Discorsi* seguem os dois paradigmas aqui apresentados através de *O Príncipe*. O primeiro é o realismo político, o segundo, o conflito dos humores (STRAUSS, 1978, p. 46) correlatamente à política (CHABOD, 1958, p. 91). De fato, o *viver político* aparece no texto de um modo positivo e sempre oposto à corrupção (*Discorsi*, I, 6, 8; *Discorsi*, I, 6, 33; *Discorsi*, I, 18, 27; *Discorsi*, I, 25, 6; *Discorsi*, II, proemio, 9), mas o *Stato* reúne as características centrais para a definição da política, o lugar onde os humores se realizam. A peculiaridade do regime republicano não se limita ao governo misto, é

[7] As seguintes abreviaturas serão usadas para referenciar tal obra:1. *Discorsi*, quando no texto; 2. *Discorsi*, seguida do livro e do capítulo quando em nota no corpo do texto ou como referência bibliográfica, como fora mencionado anteriormente.

necessário que os humores estejam em ação. Assim, o conflito (*tumulto*) entre as duas vontades distintas carrega consigo duas consequências: a liberdade e a grandeza.

> Afirmo que aqueles que identificam os tumultos entre os nobres e a plebe me parece censurarem as coisas que foram a primeira causa da sustentação da liberdade de Roma, e que consideram mais os rumores e a gritaria que destes tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam, e não consideram que em toda cidade há dois humores, aquele do povo e aquele dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles (*Discorsi*, I, 4; Tradução nossa.)[8].

A constatação da existência em todas as cidades de dois humores (*Discorsi*, I, 4) significa que apenas a república bem-ordenada é capaz de absorvê-los parcialmente (BIGNOTTO, 1991, p. 85-86). Pelo impedimento de cada humor se realizar plenamente sem que o outro seja sufocado, é que a tensão conflituosa se torna necessária, daí a liberdade. Contudo, os conflitos devem sempre se limitar aos espaços políticos de atuação, de modo que não decaiam em violência física (STRAUSS, 1978, p. 243). Um exemplo da falha da política e precipitação da guerra está em *História de Florença*[9].

> As graves e naturais inimizades que há entre os homens populares e os nobres, causadas pela vontade destes

---

[8] "*Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori e alle grida che di tale tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano dalla disunione loro*".

[9] Para a obra *História de Florença*, a seguinte referência será utilizada quando em nota no corpo do texto: *Istorie Fiorentine*, seguida do livro e do capítulo.

> de comandar e daqueles de não obedecer, são causa de todos os males que nascem nas cidades, porque desta diversidade de humores nutrem-se todas as coisas que perturbam as repúblicas. Isto manteve Roma desunida, isto, se é lícito comparar coisas pequenas com as grandes, tem dividido Florença: ocorre que os efeitos gerados em uma e outra cidade são diferentes, porque as inimizadas que foram no princípio de Roma entre o povo e os nobres causavam disputas, aquela de Florença, causava combates. Em Roma, as disputas terminavam com leis, em Florença, com exílio e com a morte de muitos cidadãos (*Istorie Fiorentine*, III, 1; tradução nossa.)[10].

Somente se torna contraditória a comparação da passagem dos *Discorsi* com a da *História de Florença* se não forem observadas as diferenças contidas nos casos analisados. Ambos os textos descrevem os tumultos entre os nobres e o povo, mas as conclusões são invariavelmente distintas (BOCK, 1999). Nos *Discorsi*, o conflito leva à liberdade e à grandeza, e na *História de Florença*, à guerra e à derrocada. A diferença marcante nas duas obras, como assinalada por Sasso, é que os conflitos podem ou não fazer parte das instituições políticas. No exemplo de Roma, os conflitos estão inseridos no Estado, em suas instituições políticas (DOTTI, 1979, p. 11; STRAUSS, 1978, p. 94; INGLESE, 1992, p. 44), já em Florença as disputas ganham as ruas, pois não têm espaço para serem desafogadas no

---

[10] "*Le gravi e naturali nimicizie che sono intra gli uomini popolari e i nobili, causate da il volere questi comandare e quegli non ubbire, sono cagione di tutti i mali che nascano nelle città, perché da questa diversità di umori tutte l'altre cose che pertubano le republiche prendono il nutrimento loro. Questo tenne disunita Roma; questo, se gli è lecito le cose piccole alle grandi agguagliare, ha tenuto diviso Firenze: avvenga che nell'una e nell'altra città diversi effetti partorissero, perché le nimicizie che furono nel principio in Roma intra il popolo e i nobili, disputando, quelle di Firenze, combatendo, si difinivano; quelle di Roma con una legge, quelle di Firenze con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavono*".

seio estatal. Compreende-se, com isso, que os *tumultos* são uma potência de liberdade e grandeza ou de guerra e ruína. Cabe, pois, às *ordens* colocar os conflitos em seus devidos lugares:

> Verdadeira coisa é que algumas divisões prejudicam as repúblicas e outras as ajudam. Aquelas que são prejudiciais vêem acompanhadas de facções e partidários, as que ajudam se mantém sem facção e sem partidários. Portanto, quem funda uma república, como não pode evitar que nela haja inimizades, deve evitar pelo menos que não haja facções (*Istorie Fiorentine*, VII, 1; tradução nossa.)[11].

O esforço republicano é, portanto, o de institucionalizar o conflito dos humores de tal maneira que as *leis* sejam sempre respeitadas. Este processo pode ser identificado com as *ordens* (*ordini*). Como resultado do conflito institucionalizado, o governo pelas leis se apresenta como uma característica central da república e, nesse sentido, se diferencia dos principados (BIGNOTTO, 1991, p. 106; SKINNER, 1996, p. 145).

A contribuição de Sasso mostra com brilhantismo as condições históricas que condicionam os elementos positivos e negativos do conflito, mas, ao optar por restringir a análise às duas repúblicas – Roma e Florença –, acabou por deixar para segundo plano o papel da centralidade do poder. Essa

[11] "*Vera cosa è che alcune divisioni nuocono alle republiche e alcune giovono. Quelle nuocono che sono dalle sètte e da partigiani accompagnate, quelle giovano che sanza sètte e sanza partigiani si mantengano. Non potendo adunque provvedere uno fondatore di una republicha che non sieno inimicizie in quella, ha a provvedere almeno che non vi sieno sètte*".

perspectiva republicana, autorizada pelo próprio Maquiavel nas primeiras frases do nono capítulo de *O Príncipe*, arremata o tema. Por motivos diversos, entre os capítulos II e VIII, o príncipe não se apresenta como ator político que se coloca como parte da dinâmica da cidade, porque oblitera seus humores. Por outro lado, também não possui uma participação ativa no principado civil, visto que foi apenas escolhido por um dos humores e, por isso, está submetido a ele. Em qualquer dos casos, o príncipe deve manter os humores adormecidos se desejar se manter no poder.

A disjunção entre poder estatal e atividade dos humores é, em si mesma, a estratégia que rege a dominação do príncipe. Opostamente, as repúblicas que não exercitam habilidosamente o poder estatal fracionam de tal maneira os humores que estes se multiplicam e decaem na disputa violenta e fratricida. Quando, por fim, a cidade tem seus humores latentes e um Estado capaz de absorvê-los sem multiplica-los, nenhum outro regime é possível senão a república.

Referências

BARON, Hans. “Querelle of Ancients and Moderns”. In: KRISTELLER, P. O.; WIENER, P. P. (Ed.). *Renaissance Essays*. New York: University of Rochester Press, 1992.

BERARDI, Felice Antonio. *La concezione dello Stato in Bodin, Machiavelli, Kant, Hegel e Marx*. Lanciano: Rivista Abruzzese, 1975.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BOCK, Gisela. “Civil discord in Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*”. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Org.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CHABOD, Federico. *Machiavelli and the renaissance*. Translated by David Moore. New York: Harper & Row publishers, 1958.

DOTTI, Ugo. *Niccolò Machiavelli*: la fenomenologia del potere. Milano: Feltrinelli Editore, 1979.

ESPOSITO, Roberto. *Ordine e conflito*: Machiavelli e la letteratura politica del rinascimento italiano. Napoli: Liguori Editore, 1984.

INGLESE, Giorgio. *“Il Principe (De Principatibus)” di Niccol*ò Machiavelli. Torino: Einaudi, 1992.

LEFORT, Claude. *As formas da história*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

________. *Le travail de l’oeuvre*: Machiavel. Paris: Gallimard, 1986.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Giorgio Inglese. Milano: BUR, 2010.

________. *Il Principe*. A cura di Giorgio Inglese. Torino: Einaudi, 1996.

________. *Opere*. A cura di Corrado Vivanti. Torino: Einaudi, 1997. (3 vol.)

MANSFIELD, Harvey Claflin. *Machiavelli's virtue*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

NADEAU, Christian. "Machiavel: Domination et liberté politique". *Philosophiques*, Vol. 30, n. 2, p. 321-351, 2003.

RENAUDET, Augustin. *Maquiavelo*. Traducción de Francisco Díez Del Corral y Daniele Lacascade. Madrid: Editorial Tecnos, 1964.

RUBINSTEIN, Nicolai. "Machiavelli and florentine republican experience". In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Org.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SASSO, Gennaro. *Machiavelli*: *la storiografia*. Bologna: Il Molino, 1993.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

________. "The republican ideal of political liberty". In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Org.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. 2. ed. Chicago: Chicago University Press, 1978.

VIROLI, Maurizio. "Machiavelli and the republican idea of politics". In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Org.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CARLO GABRIEL PANCERA

Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1999), mestrado (2002) e doutorado (2006) em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com período de doutorado sanduíche na Università degli Studi di Firenze (2004/2005). Atualmente é professor de filosofia política da Universidade Federal de Minas Gerais. Tem experiência na área de História da Filosofia, com ênfase em Filosofia Política (Republicanismo e Humanismo Cívico, Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Arendt). É autor da obra *Maquiavel entre Repúblicas*, publicada em 2010.

COSMOLOGIA EM MAQUIAVEL?[1]

Carlo Gabriel Kszan Pancera[2]

Há, nos escritos teóricos de Maquiavel, um conjunto de enunciados envoltos em roupagens naturalistas e que, por isso mesmo, parecem apontar para os vínculos do autor do *Príncipe* e dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*[3] com uma filosofia da natureza e, daí, com uma cosmologia. No capítulo de um livro não tão recente (GAILLE-NIKODIMOV, 2006, p. 227-258), um dos intérpretes da obra do pensador florentino, Jean-Yves Goffi, empenha esforços para reconstruir, a partir de tais enunciados, o que poderia ser esta cosmologia. Gostaríamos aqui de aproveitar a leitura proposta para

[1] Texto apresentado no Simpósio Internacional Renascimentos – cosmologia, natureza e ética, realizado no Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas, na cidade do Rio de Janeiro, de 09 a 11 de setembro de 2015.

[2] Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

[3] Doravante designaremos esta obra apenas de *Discursos*, indicando, na sequência, o livro e o capítulo; quando em parênteses, utilizaremos a letra inicial *D*, seguida do livro e do capítulo.

colocarmos em questão a existência de uma tal cosmologia. Apresentaremos, então, suas teses e consequências, para, na sequência, examinarmos a pertinência de sua interpretação. Fica, no horizonte de nossa exposição, o debate acerca do estatuto da natureza no pensamento maquiaveliano, bem como sobre qual o lugar da experiência.

Goffi, no capítulo intitulado "A natureza e os céus: a cosmologia de Maquiavel", começa sua exposição chamando atenção para o caráter paradoxal de se afirmar a existência de uma cosmologia em Maquiavel, em razão mesmo das preocupações do autor, que à primeira vista dariam ocasião no máximo para se afirmar uma antropologia sumária. Do mesmo modo, a noção de natureza ali presente parece possuir um caráter meramente instrumental (GOFFI, 2006, p. 227). Para ele, esse é o caminho seguido por intérpretes como Claude Lefort, para quem o secretário florentino recusa a aceitar a ideia de um "regime conforme a essência da sociedade", portanto, conforme a natureza, e J.G.A. Pocock, segundo o qual a compreensão do pensamento maquiaveliano depende da compreensão de sua ruptura com o "universo mental e cosmológico medieval" (GOFFI, 2006, p. 228).

Jean-Yves Goffi, contudo, alinha-se a comentadores que chamam atenção para a importância do elemento cosmológico para se compreender o pensamento de Maquiavel, mesmo estando ciente do risco que corre. Ele nomeia três intérpretes que o precederam nesta tarefa, a saber: Pierre Mesnard, Eugenio Garin e Antony Parel (GOFFI, 2006, p. 228), e passa em revista suas respectivas teses.

A posição dos dois primeiros é bastante próxima. Ambos fazem da proposição acerca do movimento – um certo *mobilismo universal* e a *férrea necessidade, em que tudo é*

movimento – o ponto central da teoria maquiaveliana e a pedra de toque para se estabelecer o *fundamento metafísico do sistema*. Apesar de se distanciarem nas consequências que retiram desta afirmação, igualam-se no resultado final. De um lado, Mesnard encarrega-se ele mesmo de anular a força de sua interpretação ao asseverar que o *substrato real* é, antes, a *instabilidade política da época*, o que, para Goffi (2006, p. 229), é o mesmo que afirmar que o *elemento cosmológico não tem valor explicativo*; de outro, Garin, depois das indicações dadas, não as explora nos trabalhos posteriores (GOFFI, 2006, p. 230).

Com Antony Parel, o caso é algo diferente, pois ele não só retoma os temas deixados à margem por Garin, como também mobiliza todo o *corpus* maquiaveliano, para demonstrar que "Maquiavel é tributário, no essencial, da filosofia natural tingida fortemente de astrologia de sua época" (GOFFI, 2006, p. 230-231). A ideia geral, que aí se encontra, é a de que os corpos celestes se constituem em causas gerais daquilo que ocorre no mundo sublunar; eles seriam, então, *a fonte do determinismo, do destino e da necessidade invariáveis*, ao passo que a *fortuna* referir-se-ia *ao que há de aleatório no universo* (GOFFI, 2006, p. 231). Segundo Goffi (2006, p. 231), Parel teria conseguido, deste modo, formular uma resposta àqueles, como, por exemplo, Strauss e Cassirer, que colocam o secretário florentino como fundador da moderna ciência política e mostrar, então, que esta posição é ilusória.

A despeito do caráter mais abrangente da interpretação proposta por Parel, ela ainda tem em comum com as duas interpretações anteriores o fato de não fazer do pensamento político maquiaveliano uma aplicação às coisas humanas de um saber de origem cosmológica (GOFFI, 2006, p. 231).

Ou seja, não fica demonstrado por ele se o pensamento político do secretário florentino seria, e em que medida, tributário de uma cosmologia. Goffi, no entanto, insiste na importância de perseverarmos neste caminho, isto porque, segundo ele, os comentadores mencionados sugerem fortemente, por outro lado, que "a marcha das coisas humanas apenas será plenamente inteligível se tomarmos em consideração suas opções e engajamentos neste domínio" (GOFFI, 2006, p. 231). Eis, portanto, a aposta que quer fazer valer na sequência de sua argumentação.

O problema que Goffi enfrenta, e que talvez esteja na origem das disputas interpretativas já mencionadas, consiste no fato de que Maquiavel não só não formula uma cosmologia sistemática e coerente, o que coloca em dúvida a sua existência, como também parece negar que possamos fazer inferências neste sentido, pois o próprio secretário florentino, nos *Discursos*, I, 56, declara nada conhecer a respeito *das coisas naturais e sobrenaturais*. A fim de superar esta dificuldade, o intérprete em questão reexamina os vários textos do autor em que estas questões aparecem, tentando, por esta via, estabelecer aquilo que chama de cosmologia maquiaveliana.

O primeiro esforço do intérprete consiste em determinar de maneira geral o sentido do termo natureza. A despeito de suas múltiplas ocorrências na obra de Maquiavel[4], o intérprete escolhe duas passagens, uma dos *Discursos* (D, II, 3) e outra d´*O Príncipe* (capítulo VII), como pontos de partida, por elas conterem a expressão "imitação da natureza". Das passagens escolhidas, é, contudo, a primeira que parece fornecer elementos adequados para seus propósitos. Ao associá-la

[4] O termo *natura* tem 127 ocorrências; *natural*, 5; *naturale*, 45 e *naturali*, 10.

a outra passagem dos *Discursos* (D, III, 11) que enunciaria um princípio geral, conforme o qual "há em todas as coisas [...] algum mal escondido", ele infere que a natureza não pode ser compreendida somente como aquilo que é realizado por si mesmo, sem a intervenção de nenhum artifício. Isto porque, como as coisas humanas em geral, também ela traz consigo sempre algum mal inerente, uma parte obscura, precisando, de certo modo, da indústria humana. Segue-se daí que é possível dizer que a natureza comporta uma ordem, o que a torna imitável. Como, porém, esta ordem é incerta, pois está sujeita a variações abruptas e imprevisíveis, este procedimento parece encontrar um limite. Assim, a natureza parece pedir sempre a interferência da mão humana (ações virtuosas, legisladores, etc, conforme o Proêmio do livro I dos *Discursos*), mas, por vezes, impõe um limite à ação. Constitui-se, deste modo, numa espécie de princípio de realidade que deve servir de referência à imitação (GOFFI, 2006, p. 234).

Em suma, a natureza aparece no pensamento do florentino, de um lado, como princípio de estabilidade, que garante a repetitividade e, por conseguinte, a previsibilidade; de outro, é causa de variações brutais, o que torna o resultado da ação humana imprevisível. Concebê-la contendo tais disparidades somente é possível, segundo Goffi, por ela não ter no pensamento de Maquiavel o lugar de instância última. Por isso, o seu esforço prossegue no sentido de delimitar quais poderiam ser os elementos que constituem esta instância última, a qual indicaria qual é a ontologia maquiaveliana.

Antes de prosseguir, o intérprete em questão delimita o que está chamando de ontologia. Trata-se, para ele, de uma teoria geral sobre o ser, cujos enunciados dizem quais são os elementos últimos constituintes da realidade e como tais

elementos se comportam. Definida assim, ele entende haver uma ontologia mínima em Maquiavel (GOFFI, 2006, p. 236). A prova de sua existência estaria numa passagem já mencionada aqui. Trata-se do capítulo 56 do livro I dos *Discursos*[5], que cuida da previsibilidade dos grandes acidentes por adivinhos e filósofos. Nesta passagem, estariam indicados os dois elementos fundamentais de tal ontologia, a saber, as *coisas naturais* e *sobrenaturais*, embora não estivessem explícitas ali as relações entre ambas e que permanecem obscuras (apesar de apreensíveis, segundo o intérprete). Mas, por esta ontologia maquiaveliana ser mínima, ela é também incompleta.

No passo seguinte, Goffi busca precisar em que consistem estes domínios. É relevante para o caso, o Proêmio do livro I, dos *Discursos*. Antes de mais nada, (i) diz ele que, o secretário florentino, para além de uma certa uniformidade da natureza, estaria sugerindo que as atividades do médico, do jurista e dos atores políticos relacionam-se com uma mesma matéria, qual seja: o conflito. Prova-o, o fato de que não devem agir buscando eliminá-lo, mas apenas conformá-lo da melhor forma possível (D, III,1[6]). Neste sentido, eles fazem parte de

---

[5] D, I, 56: *"donde ei si nasca io non so, ma ei si vede per gli antichi e per gli moderni esempli, che mai venne alcuno grave acidente in um città o província, che non sia stato, o da indovini o da rivelazioni o da prodigi o da altri segni celesti, predetto. [Savonerola, etc] [...]. La cagione di questo credo sia da essere discorsa e interpretata da uomo che abbi notizia dele* cose naturali e soprannaturali*: il che non abbiamo noi. Pure, potrebbe essere che, sendo questo aere, come vuole alcuno filosofo, pieno di intelligenze, le quali per naturali virtù preveggendo le cose future, ed avendo compassione agli uomini, acciò si possino preparare alle difese, gli avvertiscono com simili segni. Pure, comunque e´ si sia, si vede così essere la verità; che sempre dopo tali accidenti sopravvengono cose istraordinari e nuove alle provincie".*

[6] D, III, 1: *"Egli è cosa veríssima, come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro; ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo, generalmente, che non disordinano il corpo loro, ma tengolo in modo ordinato, o che non altera, o, s´egli altera, è a salute, e non a danno suo. E perché io parlo de´*

um mesmo domínio; no caso, o domínio das *coisas naturais* (GOFFI, 2006, p. 237 – 238). Depois, (ii) é uma ontologia incompleta porque não abrange todos os tipos de "coisas naturais", limitando-se a algumas, os afazeres humanos. É suficiente, portanto, dizer que estes têm a ver com os corpos celestes e conhecer os modos de ação no domínio das coisas humanas. Maquiavel, deste modo, politiza o domínio das coisas naturais (GOFFI, 2006, p. 238). Enfim, (iii) nota o intérprete que Maquiavel, além de enumerar os elementos de que se compõem sua ontologia, precisa também seu modo de ação: movimento, ordem e potência (D, I, Proêmio). Este é um universo no qual as potências se movem, se chocam e assumem diferentes configurações (GOFFI, 2006, p. 238).

Goffi se detém ainda nos modos de ação dos elementos enumerados no Proêmio do livro I dos *Discursos.* Esta passagem é importante para sua construção, pois é o que vai lhe permitir afirmar a existência de um certo arranjo entre os elementos de que são compostas as coisas naturais e as sobrenaturais. Ele toma por base o termo *ordini* (ordem, ordenação) e o aplica aos elementos enumerados na própria passagem. Este expediente lhe permite afirmar que a disposição dos elementos ali contida reflete, de fato, uma hierarquia dos elementos de uma cosmologia, na qual dois dos níveis são ambíguos por possuírem uma dupla natureza (GOFFI, 2006, p. 239). O intérprete refere-se ao caso dos homens, pois se situam na fronteira entre os afazeres humanos e as coisas naturais, e dos corpos celestes, pois se encontram no limite entre o campo natural com o sobrenatural.

---

corpo misti, come sono le republiche e le sètte, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro".

O pertencimento do homem à ordem natural se dá pelo seu corpo, a despeito mesmo de ser capaz de criar no interior da ordem natural um lugar de artifício (GOFFI, 2006, p. 239). Há um perspectivismo aqui: para o médico, o homem é um conjunto de órgãos; para o jurista, é um indivíduo propriamente falando; para príncipes e governantes, os homens fazem parte de um corpo misto, que são os principados e as repúblicas (GOFFI, 2006, p. 239-240). Em todos estes casos, porém, os homens estão submetidos às mesmas leis naturais dos seres vivos, que, para durarem, precisam do artifício humano (D, III, 1).

No caso dos corpos celestes, sua dupla natureza é explicada pelo intérprete do seguinte modo: i. "como última coisa natural, é o limite extremo do mundo, a esfera das estrelas"; ii. "como primeira coisa sobrenatural, é a habitação desta potência oculta que não quer o bem dos homens" (GOFFI, 2006, p. 241). O poema de Maquiavel, *Capítulo sobre a Ambição*[7], é relevante para esta conclusão. As duas fúrias – Ambição e Avareza – ali descritas são as potências que causam a devastação do mundo e, ao fazerem isso, privam os homens de paz e de repouso. Elas irrompem no mundo sublunar para estremecer o arranjo geral do universo. Isto tudo ganharia expressão no vocabulário maquiaveliano na noção de necessidade (GOFFI, 2006, p. 243).

Segundo Goffi, a necessidade pode ser compreendida como uma força cósmica universal que se situa na junção entre as coisas naturais e sobrenaturais. De um lado, é ela que garante a regularidade do mundo, mas, de outro, "é a

[7] *"Di poco avea Dio fato le stelle,/el ciel, la luce, le elementi e l´uomo,/dominator di tante cose belle"*.

potência que faz com que, para os homens, nada seja perfeitamente estável, nada seja definitivo e nenhuma propriedade esteja garantida para sempre" (GOFFI, 2006, p. 243). Ela se manifesta aos homens, às vezes, por meio da constituição das coisas naturais. Mas, por vezes, se manifesta nos afazeres humanos e no domínio da história, sem, contudo, imprimir um sentido determinado e fatal, em razão das diferenças entre os mundos supralunar e sublunar. Do exposto, vê-se que a necessidade, força de origem supralunar, afeta as coisas humanas e a história. Fica, porém, a questão de se saber em que medida isto acontece.

O primeiro passo para tornar explícito o modo como a *necessidade* afeta as coisas humanas diz respeito ao tema da eternidade do mundo, presente nos *Discursos*, II, 5. Segundo Goffi, Maquiavel afirma aí a existência do mundo por toda a eternidade, apesar de suas configurações variarem. Eterno aqui significa perpétuo, sem começo nem fim. Tem-se, então, um mundo eterno e, correspondentemente, um ser humano eterno (nunca houve um primeiro homem). Aparentemente, encontram-se separados. O passo seguinte é demonstrar que há uma relação entre eles, o que pode ser feito pela simples constatação de que os afazeres humanos são afetados pelos caprichos da *fortuna*. Por fim, o intérprete busca determinar, de modo mais preciso, como se pode conceber a relação entre mundo eterno e afazeres humanos (GOFFI, 2006, p. 247).

A resposta mais simples e rápida é a de um determinismo estrito segundo o qual os homens estariam na dependência direta dos corpos celestes (GOFFI, 2006, p. 247). O intérprete consegue reconhecer traços dele em certas passagens do poema *O Asno*, nos *Capítulos* e, também, na *Primeira Decenal.* Tal determinismo abarcaria indivíduos e seres coletivos mistos.

Este modo de compreender a influência de um nível cosmológico em outro sugere, segundo Goffi (2006, p. 248), uma adesão de Maquiavel a uma concepção astrológica do mundo.

Assim, o intérprete parece apostar de fato na adesão de Maquiavel a uma concepção de mundo de caráter astrológico, o que, nos diz ele, torna a resposta mais complexa do que nos fizeram pensar um pouco antes. Isto acontece porque a astrologia, tal como pensada no período, era uma ciência que se subdividia em *astrologia genetliaquica* e *astrologia universal*, aquela tendo por objeto as matérias individualizadas e, esta, povos inteiros (GOFFI, 2006, p. 248- 249). Tal modo de tratar as coisas teria tido reflexo no próprio pensamento de Maquiavel; o intérprete chega a evocar o capítulo XXV do *Príncipe*, intitulado "o quanto pode a *Fortuna* nas coisas humanas e como é possível resistir a ela", para prová-lo, pois o autor parece aí seguir, tanto na estrutura, quanto no tratamento dos temas, justamente a divisão entre as espécies de ciência astrológica, bem como o modo delas conceberem os respectivos objetos. Seguindo tal concepção, conclui o intérprete que:

> Os homens tomados individualmente não podem nada contra a qualidade dos tempos ... Mas, tomados coletivamente, são capazes de adotar os modos e ordens de modo que as bruscas transformações que caracteriza os afazeres humanos não os deixem desprovidos" (GOFFI, 2006, p. 250).

Deste modo, é seguro dizer que os corpos celestes não são todo-poderosos relativamente à história (GOFFI, 2006, p. 251). Se, portanto, o movimento dos corpos celestes não é determinante nas coisas humanas, é preciso, contudo, explicar o porquê de Maquiavel, no proêmio do livro II dos *Discursos*, apostar aparentemente numa compreensão da história

como universal, regida por forças externas ao mundo humano. A dúvida parece pertinente, pois ali a virtude é apresentada como uma propriedade objetiva do mundo, onde haveria sempre uma certa proporção de bem e de mal, que variaria localmente, sendo distribuída diversamente entre as repúblicas e estados, mas, globalmente, seria sempre a mesma. Supõe-se, então, que a distribuição seja regrada pelo movimento dos astros (GOFFI, 2006, p. 251-252).

Admitir isso seria admitir que a hipótese avançada acima, a de que os corpos celestes não são todo-poderosos na determinação das coisas humanas, não tem efetividade. Assim, para comprovar sua tese, Goffi se vê obrigado a recorrer a *Arte da Guerra* (Livro 2), não só para relativizar o argumento astrológico que dá suporte à ideia de uma história universal, como também para compreender-lhe o estatuto. O intérprete chama atenção para o fato de que no fragmento em questão a explicação do movimento de ascensão e declínio dos estados nos é dada não mais pelos astros, mas pela lógica do império (GOFFI, 2006, p. 253). O princípio que está operando é o seguinte: diante da necessidade de se protegerem, os homens cultivam a virtude; uma vez que tal necessidade desaparece, a própria virtude entra em declínio; os estados, então, tornam-se presas mais fáceis de outros estados de maior virtude (GOFFI, 2006, p. 251-252). A explicação, portanto, é de caráter causal e político, mas não astrológico; o vocabulário perpétuo dos astros não tem aqui nenhuma presença e função e, de resto, Maquiavel permanece indiferente a este tipo de explicação quando trata das coisas humanas (GOFFI, 2006, p. 253).

Isto quase leva Goffi (2006, p. 254) à conclusão de que esta cosmologia de Maquiavel que ele tanto se empenhara em construir não tem nenhum papel efetivo. Ciente deste risco,

ele procura salvar seu esforço por meio da reconfiguração do estatuto do discurso astrológico/cosmológico. Retoma, então, no capítulo 5 do livro II dos *Discursos*, que trata da eternidade do mundo. Interessa ao seu argumento a questão da perda da memória de tempos passados, cujas causas ou são humanas (transformações nas seitas e línguas) ou são celestes (peste, fome e/ou inundações). Segundo o intérprete, são causas complementares e convergentes. Primeiro, porque denunciam o cristianismo como uma destruição deliberada dos valores pagãos e fazem do dilúvio um fenômeno cíclico (GOFFI, 2006, p. 255); depois, porque promovem a regeneração e a purgação do mundo (GOFFI, 2006, p. 257). O que distinguiria seu uso seria apenas o objeto a que se aplicam: o argumento (e conceitos) cosmológico seria usado pelo Secretário florentino apenas para se opor às crenças ineptas ou absurdas, caso do cristianismo, ao passo que o argumento (e conceitos) político é usado para explicar o que de fato aconteceu historicamente. De resto, para Goffi (2006, p. 257), "Maquiavel afirma a autonomia da história".

O resultado da leitura é surpreendente. Isto porque, no final das contas, resta muito pouco a ser explicado por esta suposta cosmologia/astrologia maquiaveliana. Afora alguns enunciados de roupagem naturalista-cosmológica, ao meu ver, de estatuto indefinido, tal cosmologia não tem, como o próprio Goffi anunciava, muita efetividade no âmbito de sua teoria política, que é o que mobiliza todo o esforço do secretário florentino. Seja como for, a surpresa é provocativa e nos pede algumas considerações.

A primeira delas diz respeito à motivação do intérprete, que é a de tornar claro o modo como Maquiavel pensa os efeitos dos corpos celestes no domínio das coisas humanas

(GOFFI, 2006, p. 231). A consideração que faço aqui diz respeito à rapidez com que esta via se apresenta para ele. Isto porque no modo que formula a questão já supõe a necessidade de uma cosmologia e, então, o caminho seguido por ele de reconstrução de tal cosmologia parece *natural* ou *necessário*. Mas seria de se esperar que tecesse algumas considerações sobre o eventual estatuto retórico ou de linguagem corrente que tais enunciados poderiam revelar.

Quanto ao caráter de linguagem corrente, deve-se notar inicialmente que os temas tratados no artigo, principalmente as questões relativas à astrologia, faziam parte do mundo cultural no qual vivia o secretário florentino. Seria perfeitamente compreensível, então, que ele utilizasse tais termos para expor suas ideias, sem que estivesse formulando necessariamente uma cosmologia. Isso poderia explicar, por um lado, não só a presença dos referidos temas como também a falta de articulação entre os diversos enunciados deste caráter contidos nos seus escritos; de outro lado, esta hipótese talvez conservasse maior consonância com os propósitos da obra maquiaveliana, que têm em vista questões quase exclusivamente de natureza política.

Quanto ao eventual caráter retórico dos enunciados, deve-se lembrar o fato de que Maquiavel dominava bastante bem o instrumental retórico dos autores clássicos, em especial os de Cícero e Quintiliano, e os mobilizava frequentemente para subverter as teses correntes opostas às suas. No caso bastante conhecido dos capítulos XV a XVIII, do *Príncipe*, reconhecemos facilmente a utilização da *paradiástole* (Skinner, 2002). Não é difícil, porém, encontrar em momentos diversos da sua obra a utilização de tal instrumental. E justamente o capítulo 56, do livro I, dos *Discursos,* frequentemente utilizado pelo autor em questão, parece ilustrar bem o modo de proceder do pensador florentino.

Já o título do capítulo parece sugerir a adesão do autor à possibilidade de se ler sinais que antecipem o acontecimento de grandes acidentes. Ora, na sequência do texto ele retoma esta possibilidade para, por fim, esvaziá-la de todo sentido; primeiro, dizendo nada saber de tais coisas, depois, fazendo uma constatação de natureza política: aos tais acidentes sucedem grandes inovações (do ponto de vista político, a única coisa que pode ser prevista!). O surpreendente é que justamente daí Goffi enxerga indícios de uma cosmologia mínima, quando o que mais certamente poderia ser dito é que Maquiavel sabia que circulava em Florença, em especial, nos participantes dos *Orti Oricellari*, um discurso de caráter astrológico/cosmológico e o mobiliza para conseguir atenção e adesão a suas teses.

A despeito disso, Goffi envereda na construção desta cosmologia maquiaveliana. Para fazê-lo, ele se vê obrigado a lançar mão de alguns expedientes que obrigam o texto a dizer mais do que ele permite dizer. O principal é o reconhecimento de uma hierarquia entre os elementos enumerados no Proêmio do livro I dos *Discursos*, sem a qual seu argumento não pode subsistir. É duvidoso que, para além de um exemplo de regularidade na história, o texto dê sustentação a esta inferência, de modo que uma das pedras de toque de sua interpretação parece bastante frágil.

No nosso entender, o que me parece que o intérprete faz é projetar no pensamento do secretário florentino uma concepção cosmológica corrente na época, cujos enunciados fazem parte do senso comum e, nesta condição, respingam no texto do secretário florentino (averroísmo, astrologia, etc.). Mas, chamo atenção, respingam com este estatuto, isto é, como vocabulário do senso comum, não como formulação cosmológica mínima. Nesta linha, a descrição de Goffi é útil

justamente por reconstruir parte do ambiente cultural no qual Maquiavel se inseria e que se encontrava eivado de astrologia e do aristotelismo radical de Averróis. Pode-se dizer, então, que ele lê o texto maquiaveliano quase em continuidade com a tradição, no caso a de uma filosofia da natureza ou cosmologia e, assim, perde de vista o caráter subversivo do autor, que, para falar o mínimo, nos coloca em alerta para as eventuais continuidades. Em suma, o que parece fazer Goffi é, na feliz expressão de um colega de trabalho, construir uma cosmologia *para* Maquiavel e não uma cosmologia *de* Maquiavel.

Referências

GOFFI, Jean-Yves. "La Nature e les cieux: la cosmologie de Machiavel". In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie (Org.). *Lectures sur Machiavel.* Paris: Ellipses, 2006. p. 227-258.

MACHIAVELLI, N. *Opere*, a cura di Corrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

PAREL, Antony. "Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli´s Historiography".I In: MARCHAND, J. J. (Org.) *Niccolò Machiavelli. Politico, Storico, Letterato. Atti del Convegno di Losanna* 27-30 settembre 1995. Roma: Salerno, 1996.

POCOCK, J. G. A. *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History.* New York: Atheneum, 1971.

SKINNER, Quentin. *Visions of Politics. Vol. 1: Regarding Method.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MARIA CRISTINA THEOBALDO

Doutora em Filosofia pela USP. É professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso. Tem experiência de docência e pesquisa na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Moderna, História da Filosofia da Renascença e Ensino de Filosofia na Educação Básica.

SÊNECA, MONTAIGNE E A UTILIDADE DOS SABERES

Maria Cristina Theobaldo[1]

Há ciências estéreis e espinhosas, e na maioria forjadas para as multidões: é preciso deixá-las para os que estão a serviço do mundo (MONTAIGNE, *Ensaios*, Livro I, 39).

No capítulo "Do pedantismo" dos *Ensaios* (Livro I, 25), encontramos uma passagem que ratifica exemplarmente o eixo argumentativo deste estudo, qual seja, a recepção de Sêneca no tratamento do tema da utilidade dos saberes. Montaigne escreve: "[c] Proclamai a nosso povo, sobre um passante: 'Oh, que homem sábio!' e sobre um outro: 'Oh, que homem bom!' [...] Seria preciso perguntar quem sabe melhor, e não quem sabe mais." (MONTAIGNE, 2002, p. 203). Esta é uma referência direta à Carta 88, das *Cartas a Lucílio* sobre os

[1] Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

estudos liberais; ali Sêneca registra: "Uma saudação como esta: *'Oh! Que homem erudito!'*, implica um enorme gasto de tempo e uma enorme maçadoria para os ouvidos alheios. Contentemo-nos com este mais modesto título: "*Oh! Que homem de bem!*" (SÊNECA, 2009, p. 427), ou sua extensão abreviada num conselho a Lucílio: "Estuda, em suma, não para saberes *mais*, mas para saberes *melhor*!" (*Idem*, Carta 89, p. 438). A relação entre o saber e a ética se põe claramente nestas passagens, na medida em que, implicitamente, carregam a crítica à relevância de certos saberes para a vida prática em detrimento de outros. Montaigne, sob os préstimos de Sêneca[2], reconstrói a argumentação da utilidade dos saberes a partir de tópicas tradicionais, entre elas destacamos: 1. a importância dos estudos liberais e sua relação com o ajuizamento moral; 2. a crítica às "sutilezas intelectuais", um derivativo da excessiva dedicação e do longo tempo despendido para se instruir nas artes liberais e a proporcional utilidade que podem ocasionar; e 3. a participação da filosofia na vida virtuosa.

Como sabemos, o contexto cultural e social do século XVI é marcado por recorrente instabilidade política e religiosa e por profundas transformações nos campos das ciências e das artes[3]. A autoridade da tradição e a emergência do novo (novos povos e culturas, novos territórios, novas técnicas etc.), antes de provocarem sínteses seguras, acirram conflitos no

---

[2] Sobre Epicuro e Sêneca: "[...] tampouco são cartas vazias e descarnadas, que se sustentam apenas por uma delicada escolha de termos acumulados e ordenados num ritmo regular, e sim recheadas e repletas de belas reflexões de sapiência, pelas quais nos tornamos não mais eloquentes e sim mais sábios, e que nos ensinam não a falar bem e sim a bem agir" (MONTAIGNE, 2002, Livro I, 40, p. 375). Ver também Méniel (2003).

[3] As imagens do Renascimento desenhadas por Nakam mostram bem o cenário cultural do período: transitoriedade, dramaticidade, precariedade. Cf. Nakan (1985, p. 15, 16).

interior da filosofia e desta com os saberes, o mesmo ocorrendo no âmbito da nascente ciência moderna. Os *Ensaios* sinalizam de modo singular essa turbulência. Sobre as novas teorias, Montaigne escreve:

> Assim, quando alguma doutrina nova se apresenta a nós, temos muita razão em desconfiar dela e considerar que antes que fosse produzida sua contrária estava em voga; e, assim como aquela foi derrubada por esta, no futuro poderá nascer uma terceira invenção que da mesma forma se chocará com a segunda. [...] Que chancelas têm estes aqui, que privilégio particular, para que o curso de nossa imaginação se detenha neles, e que a eles caiba por todo o tempo futuro a posse de nossa crença? Eles não estão mais isentos de ser expulsos do que o estavam seus antecessores (MONTAIGNE, 2000, Livro II, 12, p. 356-357).

Montaigne responde ao seu tempo (e a si mesmo) com o espelho do ceticismo, cuja imagem, além de refletir a precariedade da condição humana, expressa na crítica à razão em sua tentativa de se acercar de verdades universais, é acrescida pela constatação da miséria humana, tópica de raiz cristã subvertida ao crivo de uma razão minorada:

> Será possível imaginar algo tão ridículo quanto essa miserável e insignificante criatura que nem sequer é senhora de si, exposta às agressões de todas as coisas, dizer-se senhora e imperatriz do universo, do qual não está em seu poder conhecer a mínima parte, quanto mais comandá-la? E o privilégio que ele se atribui, de nesta grande construção ser o único a ter capacidade para conhecer-lhe a beleza das peças, o único que pode render graças por ela ao arquiteto e fazer a conta da receita e da despesa do mundo, quem lhe chancelou esse privilégio? Que ele nos mostre as cre-

> denciais desse belo e grande cargo! (MONTAIGNE, 2000, Livro II, 12, p. 177).

Opera-se, então, um deslocamento: uma vez estabelecida a fragilidade do conhecimento na dimensão epistemológica, cabe inspecionar as credenciais dos saberes e da própria filosofia quanto à utilidade na prática e na vida moral[4].

Nas leituras senequianas de Montaigne não há uma adesão linear ou mesmo uma justaposição isenta de altercações. Pontos de confluência podem ser depreendidos no afastamento de ambos do "dogmatismo moral estoico"; e há, na outra ponta, a crítica de Montaigne ao ideal estoico de homem sábio[5], como exposta no capítulo "Da crueldade", Livro II dos *Ensaios*, na qual a censura aos que entendem a virtude como luta e provação é também dirigida a "alguns filósofos" das escolas epicurista e estoica: "[A] [...] há vários que julgaram que não era suficiente ter a alma bem assentada, bem ajustada e bem disposta para a virtude [...] mas que era preciso também procurar as ocasiões de pôr isso à prova" (MONTAIGNE, 2000, p. 137)[6].

Acompanhando de perto as digressões de Sêneca sobre os estudos liberais, Montaigne, igualmente, considera-os secundários, de pouca ou nenhuma contribuição para a trajetória rumo à conduta moral. Além disso, os desdobramentos implicados no tema da utilidade dos saberes não ficam imunes

---

4 As passagens, entre muitas, nas quais podemos observar a crítica aos saberes e sua utilidade podem ser aferidas no capítulo 12 do Livro II, ou no capítulo 12 do Livro III dos *Ensaios*.

5 Cf. Eva (1999, p. 13, 14). Ver também: Merleau-Ponty (1991, p. 221ss).

6 Nos *Ensaios*, as letras A, B e C entre colchetes designam as passagens que Montaigne acrescentou aos capítulos já publicados: 'A', da primeira edição, em 1580; 'B', segunda edição, em 1588; e 'C', edição póstuma de 1595, segundo o manuscrito de Bordeaux (exemplar da segunda edição dos *Ensaios* com novos acréscimos escritos por Montaigne, encontrado após a morte).

ao procedimento da crítica cética à vaidade da razão e, menos ainda, à inquirição sobre o efetivo potencial das artes liberais em proporcionar parâmetros para o ajuizamento prático.

Nesta mesma tópica da utilidade dos saberes, temos também a importante questão em torno da prevalência do estudo da filosofia, entendida como percurso de acesso à virtude. Ali encontramos uma segunda dobra: enquanto em Sêneca a filosofia e a vida virtuosa se consagram como promovedoras da constância, em Montaigne nada é capaz de retirar em definitivo o homem de sua fluidez e movimento, nem mesmo a sabedoria filosófica. Ao assim proceder, a abordagem ética de Montaigne se distancia da busca senequiana de estabilidade e constância no agir (SÊNECA, 2009, Cartas 20, 34 e 69) e inventa o projeto de autoconhecimento vinculado à experiência pessoal e a uma adesão crítica e moderada, segundo as conveniências, aos usos e aos costumes. A apropriação de Sêneca, ao final, não deixa de ser tomada como referência significativa, porém, não ultrapassa a maneira típica dos embates travados ao longo dos *Ensaios*, sorvendo os "humores" dos antigos sem deixar de ombreá-los com vistas a compor uma mistura própria[7]. Uma boa medida das impressões de Montaigne acerca

---

[7] Cf. Carneiro: "Perante os antigos, Montaigne se porta como um leitor humanista na melhor versão, curioso e algo reverente em relação a um cânone pagão renovado, mas estimulado a produzir comentários pessoais aos textos, interligando passagens literárias e reflexões morais, comparando-as entre si e estabelecendo-as como parâmetro na avaliação de eventos modernos e de sua própria conduta moral e intelectual [...]. Mais propenso a explorar o potencial perturbador dos textos do que a conciliar suas contradições, ou a acomodá-los, domesticando-os, à moral cristã e à tradição escolar, os *Ensaios* se mostram, primordialmente, como o registro pessoal e mesmo idiossincrático de uma experiência de perplexidades, simultaneamente crítica e autocrítica – de onde, costuma-se dizer, vem a importância de seu contato com o pirronismo. A prática da leitura humanista é assim reorientada no sentido de avivar as aporias e os estranhamentos produzidos por um exercício de julgamento que parte dos textos mas vai além deles. Procedimento decisivo

da leitura de Sêneca é esclarecida a partir das comparações que estabelece entre este e Plutarco: "[A] Sêneca é cheio de tiradas e argúcias; Plutarco, de coisas. Aquele inflama-vos mais e vos convence; este vos contenta mais e vos satisfaz melhor. [B] este nos guia; o outro nos impele" (MONTAIGNE, 2000, Livro II, 10, p. 123); e também é, entre tantas mais, uma apropriação a integrar parte da matéria-prima a ser digerida e transformada para a elaboração de um éthos pessoal (SCORALICK, 2013).

1. Os estudos liberais e o ajuizamento moral

Primeiramente, convém notar a forte vinculação que Sêneca estabelece entre os estudos das artes liberais e os potenciais ganhos que elas podem trazer para a ação. Ter clareza nesta vinculação é fator decisivo para os estudos, já que a utilidade de cada saber e a correspondente dedicação a lhe ser agenciada decorre da gradação entre o saber e sua utilidade.

Trata-se menos de aguçar o "engenho", substrato derivado da dedicação aos estudos liberais, e mais de cultivar a alma por meio das implicações morais retiradas dos estudos, sobretudo da filosofia (SÊNECA, 2009, Carta 89, p. 437). Por sua vez, o cultivo da alma em direção à sabedoria é antecipado pela advertência de que "o saber não se obtém por obra

na avaliação de autores (contrapondo Virgílio e Lucrécio, Plutarco e Sêneca, Tito Lívio e Tácito, etc.), o *iudicium* comparativo será arma, tão contundente quanto afiada, também na abordagem de assuntos "não literários", temas espinhosos como a fé religiosa, a sexualidade ou a própria natureza "instável" do eu racional em um procedimento que desestabiliza, por contágio, todo um sistema de crenças paralisantes e categorias simplificadoras [...]. Advertindo-nos que limitará sua atividade de escrita ao propósito restrito de se dedicar à criação de um *ethos* privado, ele pode tomar distância dos saberes instituídos e se pronunciar em nome próprio" (CARNEIRO, 2011, p. 115-116).

do acaso. [...] a virtude, essa, não virá ter contigo! Não é sem custo, sem grandes esforços, que chegamos a conhecê-la [...]" (*Idem*, Carta 76, p. 312). Para ser bom, é preciso instruir a alma, exercitá-la, cultivá-la, porquanto a virtude não é inata (*Ibidem*, Carta 90), requer, antes, empenho crescente a começar pela compreensão de preceitos de aplicação imediata e cuja utilidade se amolda em auxílios circunstanciais: "Procura recolher, isso sim, preceitos que te sejam úteis, frases e lições cheias de sentido que possas desde logo pôr em prática. Façamos com que nosso estudo transforme as palavras em ato" (*Ibid*., Carta 108, p. 602). Esta primeira tarefa concerne a uma *parenética* (SÊNECA, 2009, Carta 94, p. 480) e, conforme avançam os estudos, se abre o acesso aos fundamentos éticos, a *decreta* (*Idem*, Carta 95, p. 505), estes sim, imprescindíveis ao cultivo da alma.

O movimento inicial da Carta 88 estabelece o lugar das artes liberais no conjunto dos estudos: não são bens autênticos; na verdade, são úteis por servirem de subsídio e exercitação preparatória para os estudos mais avançados (aqueles que realmente tornarão o homem livre[8]), por isso, aos estudos liberais se dispõe um período curto de tempo. Tais artes "não guiam o espírito até à virtude, mas facilitam-lhe o trajeto" (SÊNECA, 2009, Carta 88, p. 422). Na sequência, Sêneca discorre sobre cada uma das artes, situando-as em função de suas finalidades específicas. A primeira delas é a gramática: "[...] ocupa-se do estudo da linguagem: se pretender espraiar-se

[8] Segundo Sêneca (2009, Carta 51, p. 174), a liberdade consiste "Em não ser escravo de nada, de nenhuma necessidade, de nenhum acaso, em lutar de igual para igual com a fortuna". E na Carta 75 (SÊNECA, 2009, p. 301): "Queres saber em que consiste a liberdade? Em não temermos nem os homens nem os deuses; em não desejarmos nada que seja imoral ou excessivo; em termos o maior domínio sobre nós próprios [...]".

mais longe ocupar-se-á da explicação de textos, e se chegar aos seus extremos limites abordará a poética" (*Idem*, Carta 88, p. 415-416). Porém, são conhecimentos que não contribuem para o caráter: "Em que é que estes assuntos aplanam a via para a virtude? [...] em que é que isto contribui para nos livrar do medo, nos libertar do desejo, nos refrear as paixões?" (*Ibidem*, Carta 88, p. 416). O mesmo viés argumentativo percorre as outras artes e os ofícios delas decorrentes: os músicos sabem sobre a harmonia dos sons; mas o que importa, na verdade, é a harmonia do espírito consigo mesmo, "ter consonância nas minhas ideias". (*Ibid*., Carta 88, p. 418). O geômetra trata com os números e as medições, conhecimento importante para o controle dos bens patrimoniais, mas "Que notável técnica: sabes medir círculos, [...] sabes determinar as distâncias entres os astros. [...] Sabes o que é uma linha reta: de que te serve isso se não souberes andar na vida com retidão?" (SÊNECA, 2009, Carta 88, p. 419). Para ficarmos com uma última notação, vejamos o astrólogo:

> Que me adianta este saber? Ficar preocupado cada vez que Saturno e Marte estão em oposição, ou Mercúrio entra em ocaso com Saturno ainda acima do horizonte? [...] Se são causa de tudo quanto acontece, em que nos beneficia o conhecimento de algo que é imutável? Se são indícios, que nos adianta prever aquilo a que não podemos escapar? (SÊNECA, 2009, Carta 88, p. 419-420).

Enfim, a matiz recorrente nas passagens corrobora a depreciação da utilidade própria de cada uma das artes, seja em seu objeto ou por sua finalidade. Algo análogo se repete nos comentários sobre a retórica e a lógica. Na Carta 48, e mais especificamente na Carta 75, encontramos as posições de

Sêneca em relação a essas duas matérias. Quanto aos silogismos capciosos, não passam de "infantilidades", nada podem oferecer sobre as deliberações necessárias à vida. Em chiste, Sêneca deixa claro o valor atribuído aos raciocínios sofísticos:

> *Rato é um dissílabo; ora o rato rói o queijo; logo um dissílabo rói o queijo*. Imagina que eu sou incapaz de resolver esta questão: que perigo me sobrevém desta minha incapacidade? Que prejuízo? Se calhar tenho de acautelar-me, não vá dar com a ratoeira cheia de sílabas, ou não vá algum livro, se eu me descuidar, comer-me o queijo todo! (SÊNECA, 2009, Carta 48, p. 163).

O teor da crítica à retórica é mais moderado, e novamente ali a orientação prática é o fator determinante para a utilidade; ações e palavras devem estar em sintonia, porém, a primazia recai sobre as primeiras:

> As nossas palavras não visam o prazer literário, mas sim a pertinência. Se a eloquência surge, por assim dizer, naturalmente, sem esforço, ou quase, deixemo-la acompanhar as mais nobres ações e realçar, não a sua presença, mas a ação em si (*Idem*, Carta 75, p. 306)[9].

Montaigne segue uma linha similar à de Sêneca no que diz respeito aos saberes: argumentos articulados a partir da relação entre utilidade e ética e acompanhados de certa dose de ironia[10]. As críticas mais desfavoráveis são direcionadas para a gramática, a retórica e para a dialética, artes que dispunham de graus variados de prestígio entre os humanistas,

[9] Na Carta 111, 1, 2, 3 encontramos a crítica aos *cauillationes* (*sophisma*), os discursos vazios de utilidade prática e cheios de sutilezas capciosas.

[10] Cf. Montaigne (2000, Livro II, 12. p. 230, 231); (2002, Livro I, 26. p. 239).

mas sempre consideradas a base maior dos *studia humanitatis*. São inúmeras as passagens dos *Ensaios*, muitas delas localizadas na tradicional tópica das palavras e das coisas, que registram a depreciação da gramática e da retórica no quadro dos saberes[11]. Montaigne se mantém na companhia de Sêneca – a matéria, a simplicidade na expressão e, principalmente, a ação têm prevalência sobre a palavra – mesmo quando atinge o ponto central de sua crítica: a utilização desmedida da dialética e as prerrogativas concedidas à eloquência resvalam num jogo vazio de palavras, em nada contribuem para o efetivo sentido das coisas e para a vida prática. Sobre a sofística, por exemplo, nitidamente temos um correlato ao disposto por Sêneca na acusação de se tratar de um arremedo de palavras que beiram a criancice: "[C] Vai brincar desses malabarismos [argumentos sofísticos] com as crianças, e não desvies para isso os pensamentos sérios de um homem adulto" (MONTAIGNE, 2002, Livro I, 26, p. 256).

Como se evidencia, em Montaigne, os estudos liberais também não são prioritários e, desviando um pouco da rota senequiana, menos ainda são preparatórios. A prioridade e a ênfase nos estudos permanecem incondicionalmente consignadas à utilidade no campo ético:

> [A] Depois que lhe tiverem dito o que é próprio para fazê-lo mais sábio e melhor, falar-lhe-ão sobre o que é a lógica, a física, a geometria, a retórica; e a ciência que escolher, tendo já o discernimento formado, ele [o jovem] muito em breve a dominará (MONTAIGNE, 2002, Livro 1, 26, p. 160).

---

[11] Ver especialmente o capítulo Da arte da conversação, *Ensaios*, Livro III, 8.

Há, portanto, entre Montaigne e Sêneca a concordância em relação à pouca utilidade dos estudos liberais; contudo, Montaigne propõe uma alteração na ordem dos estudos, a preparação para a vida moral não exige preliminares ou caminho a ser facilitado por exercícios introdutórios.

2. As sutilezas intelectuais

Um derivativo importante da discussão sobre a utilidade dos saberes tem lugar na tópica das sutilezas intelectuais, particularmente na oposição entre saber muito sobre muitas coisas e saber o indispensável para se tornar um homem de bem. Advém deste argumento a oposição entre erudição e sabedoria, a qual, em Sêneca, se estende, ainda, na crítica à escola (SÊNECA, 2009, Carta 76, 4) e aos falsos filósofos que transformam a filosofia em filologia e em verbalismo (*Idem*, Cartas 7 e 108); e, em Montaigne, está expressa na mordaz crítica ao pedante e seu modo de instrução livresca (MONTAIGNE, 2002, Livro I, 25). Por agora, no âmbito dessa mesma tópica, fiquemos com uma de suas variações – o papel da curiosidade – aqui tratada nos termos da curiosidade excessiva, em Sêneca, e da curiosidade mal direcionada, em Montaigne.

Na Carta 108, Lucílio é aconselhado a moderar sua "ardente" curiosidade pelo conhecimento. O mote da recomendação reside na necessidade de se conciliar a preparação já adquirida (habilidade instalada) com o que é possível avançar nos conhecimentos a partir dela, o que impõe uma necessária e paciente ordenação das matérias a ser passo a passo estudadas até se atingir o ápice do saber. O apressado na marcha rumo à sabedoria ingenuamente se encanta com máximas,

preceitos, discursos, mas, nada disso, efetivamente, penetra--lhe o espírito; tudo que o atinge permanece numa superficialidade facilmente turvada por influências diversas quase sempre inúteis para a prática moral. Em poucas palavras, o afogadilho nos estudos é típico dos hóspedes da filosofia, mas não de seus verdadeiros discípulos (SÊNECA, 2009, Carta 108, p. 592).

O núcleo da questão da sutileza intelectual reside no entendimento de que todas as matérias que não atingem o cerne da ética, não passam de sutilezas a abarrotar o espírito com assuntos periféricos e, por isso, não devem ocupar ali espaço além do extremamente necessário[12]. As sutilezas estão diretamente vinculadas às artes, às firulas gramaticais, aos sofismas, às novas teorias; enfim, deixar-se levar por uma curiosidade excessiva nos estudos liberais só tende a aumentar o espaço ocupado pelo supérfluo, gastar tempo e desgastar a memória:

> Mede a duração de tua vida: não cabe lá muita coisa. Eu estou falando dos estudos liberais; mas mesmo os filósofos, quanta superficialidade, quanta coisa inútil neles encontramos! [...]. Podes atirar tudo isso para o meio do armazém de superficialidades que são os estudos liberais (SÊNECA, 2009, Carta 88, p. 428, 429).

Com Montaigne sobrevém algo semelhante: tempo demais dedicado aos estudos e matérias que acrescentam pouco ao exercício do julgamento. O pedante é o exemplo maior de quem se agarra na erudição inútil e deixa o principal de lado.

---

[12] Sêneca aconselha: "Subtrai-te quanto possível a essas sutilezas, a essas argúcias da filosofia. À boa formação do espírito convém a clareza e a simplicidade. Ainda que nos restasse muito tempo de vida, haveria que poupá-lo com cuidado, de modo a bastar o indispensável. Grande estultícia seria aprender inutilidades apesar de uma tão grande escassez de tempo!" (SÊNECA, 2009, Carta 48, p. 165).

Mas a curiosidade não é apenas negatividade; quando bem direcionada, torna-se eficaz e diligente na compreensão das variadas opiniões e da diversidade dos modos de vida, ampliando o cardápio de que se vale a matéria-prima do ajuizamento; tais serviços transformam uma curiosidade obstinada ou fútil em uma "honesta curiosidade" (MONTAIGNE, 2002, Livro I, 26. p. 233). O interesse pelo conhecimento alia-se, então, a uma curiosidade de boa-fé, ciente das imperfeições e fraquezas dos saberes e das filosofias (DELEGUE, 1998, p. 104-110). Por outro lado, a curiosidade imoderada, que desenfreadamente busca por um saber acima das possibilidades humanas ou de pouca utilidade para as reais necessidades, resulta em consequências que arrastam o espírito para o dogmatismo e a vaidade. A crítica à curiosidade insaciável pode ser encontrada no Livro II, capítulo 12; ali a curiosidade é adicionada ao rol das paixões e infortúnios humanos:

> [A] [...] temos como quinhão nosso a inconstância, a irresolução, a incerteza, a dor, a superstição, a inquietação das coisas por vir (mesmo depois da nossa vida), a ambição, a avareza, o ciúme, a inveja, os apetites desregrados, loucos e indomáveis, a guerra, a mentira, a deslealdade, a difamação e a curiosidade. Por certo pagamos extraordinariamente caro por essa bela razão de que nos vangloriamos e essa capacidade de julgar e conhecer, se as adquirimos à custa desse número infinito de paixões a que estamos incessantemente expostos (MONTAIGNE, 2000, Livro II, 12, p. 229-230).

À curiosidade insaciável, parceira da busca presunçosa do saber, contrapõe-se, assim, uma diligência "honesta", que colhe na diversidade dos homens variados elementos a serem, similarmente ao que é sugerido na metáfora das abelhas, tão

cara a Sêneca e a Montaigne, transformados em matéria da investigação ética.

3. A utilidade da filosofia

Após a apresentação das artes e a constatação de que suas propriedades e finalidades nada dizem respeito à esfera moral, Sêneca retoma a classificação de Posidônio sobre os tipos de arte – as vulgares, as recreativas, as educativas e as liberais – sendo apenas as últimas, em seu "domínio próprio", aptas a proporcionar algum tipo de serviço para a filosofia (Carta 88). No desdobramento deste argumento, em especial a objeção de que as artes possam vir a se constituir em componentes da filosofia, mantendo com ela uma relação de pertencimento, Sêneca responde negativamente, repudiando a possibilidade de alçá-las à condição de parte da filosofia. A justificativa desta posição reside no argumento de que a filosofia tem a exclusividade de engendrar sua doutrina de forma independente, não sendo subsidiária de nenhum outro saber. A discussão desencadeada sobre a contribuição das artes faz retornar, então, a alegação de que as artes liberais, mesmo sem nada contribuir para o alcance da virtude, merecem ser estudadas. Esta objeção se detém na intrigante possibilidade de conciliar a proposição da inutilidade das artes liberais para o alcance da virtude e seu papel propedêutico aos estudos avançados que, justamente, são os que conduzem à virtude. Tal polêmica parece se resolver através de dois argumentos: o primeiro sobre a noção de "contributo", e o segundo relacionado às exigências intelectuais da própria filosofia.

O contributo é sempre algo dispensável, não é fundamento, não é essencial (SÊNECA, 2009, Carta 88, p. 425);

corrobora-se, assim, a possibilidade de atingir a sabedoria sem as artes. A contribuição de cada uma delas não está em ensinar a virtude, no entanto, ao ensinar o que lhes é próprio e, desde que acomodadas em certos limites, promovem exercícios que favorecem e aguçam o "intelecto" e o "engenho", mas em nada tocam no cultivo da alma.

Para o cultivo da alma, é preciso ir à filosofia (*Idem*, Carta 108, p. 598-599), elevar-se a uma razão superior[13]. O engenho, razão de tipo inferior, é da esfera da habilidade técnica (*Ibidem*, Carta 90, p. 447), seu alinhamento está junto do artifício e de tudo que está irmanado ao supérfluo. Em seus procedimentos e produtos, o engenho não avalia o quão são bons ou lesivos, se úteis ou inúteis: "A civilização do luxo é um desvio em relação à natureza: dia-a-dia cria novas necessidades, que aumentam de época para época; o engenho está ao serviço do vício!" (SÊNECA, 2009, Carta 90, p. 445). Em contrapartida, a razão superior, única capaz de discernir acertadamente na esfera moral, não se faz presente em nenhuma das artes (manuais ou liberais); estas estão limitadas aos próprios âmbitos de competência, seus modos de operação, efetivamente, não dizem respeito nem à verdade, nem às consequências acerca das coisas e do agir: "Um operário não precisa investigar qual a origem ou utilidade do seu trabalho [...]" (*Idem*, Carta 95, p. 520). Podemos tomar como definitiva a passagem da Carta 85, na qual o contexto da finalidade de cada saber determina sua hierarquia e esfera de atuação:

---

[13] Na Carta 76, Sêneca afirma que quando a razão se realiza inteiramente, alça o homem à plenitude: "[...] o homem torna-se admirável e atinge sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima. À razão perfeita chamamos a virtude, a qual é também o bem moral" (SÊNECA, 2019, p. 314).

> Tudo isso estaria certo se porventura a condição de piloto fosse idêntica à condição do sábio. O objetivo que norteia o mesmo modo de vida do sábio não consiste em levar a cabo de qualquer maneira tudo o que empreende, mas sim em fazer tudo com retidão; em contrapartida o objetivo do piloto é levar o navio ao porto seja como for. As artes são meros auxiliares, e devem prestar os serviços que oferecem, ao passo que a sapiência tem por função governar e dirigir. Na vida as artes servem, a sapiência ordena! (SÊNECA, 2009, Carta 85, p. 392-393).

Em Montaigne, associada às críticas ao propósito da presunção humana de tudo querer e acreditar poder conhecer, decorre a necessidade de se avaliar a extensão da fragilidade dos saberes para se equacionar, posteriormente, o crédito a ser conferido às suas asserções e ao uso que proporcionam. O resultado desta avaliação conduz a filosofia ao topo dos saberes, pois é ela, e não as artes, que cumpre a tarefa da orientação moral (MONTAIGNE, 2002, Livro I, 26). O saber de nada vale se simplesmente estiver pendurado na alma como um acessório e só se tornará efetivamente útil se acompanhado do discernimento, porquanto sozinho não auxilia na condução do pensamento e menos ainda impele à ação: "[C] [...] os exemplos nos ensinam que o estudo das ciências mais amolece e efemina os ânimos do que os torna firmes e aguerridos" (*Idem*, Livro I, 25, p. 214). O estudo das artes, quando sem o firme discernimento, afora não contribuir diretamente para a *sagesse*, provoca uma falsa impressão de sabedoria e eficiência; falsa porque não lhe é próprio, em razão do seu uso adequado, depender "de entendimento e de consciência", os quais não pode oferecer por estar fora de sua competência. A erudição resultante da dedicação às artes pode estar irmanada da

vaidade, mas não da inteligência e da utilidade (*Ibidem*, Livro I, 25, p. 211).

Sobretudo, a utilidade da filosofia, seja em Sêneca, seja em Montaigne, se manifesta na sua exclusividade de interferir, quase imediatamente, na conduta moral, e, de modo mais prolongado e contínuo, no percurso que conduz até a sabedoria.

Nas *Cartas*, os aconselhamentos a Lucílio, apesar de se iniciarem com preceitos[14], buscam ir além, propondo o cultivo da alma pelo aprofundamento das questões pertinentes à filosofia. Entendida como uma terapêutica da alma, a filosofia se volta para a vida prática[15]; mais que mera especulação, configura uma arte de viver exigente que solicita ócio e exercitação; para além do seu teor contemplativo, seu ofício é a ação.

> A filosofia não é uma habilidade para exibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos. Sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança (SÊNECA, 2009, Carta 16, p. 55).

A filosofia tem por objetivo acercar-se das verdades que dizem respeito ao homem, abarcando o divino e o humano;

---

[14] Quanto à utilidade dos preceitos na constituição da conduta, ver Carta 94, especialmente 21, 30, 31, p. 485.

[15] "Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutares como as receitas dos remédios úteis [...]" (SÊNECA, 2009, Carta 8, p. 18, 19).

suas lições estão disponíveis para todos, mas alcançá-las requer esforço (*Idem*, Carta 90, p. 439). Por isso, a recursiva preocupação senequiana com o tempo desperdiçado com estudos irrelevantes, com os minutos deixados na indolência ou na inutilidade (*Ibidem*, Carta 1). A jornada filosófica[16] que conduz à sabedoria exige o ócio útil, aqui traduzido na tentativa de viver firme e moderadamente em seus propósitos (Carta 55, 4, 5, p. 188). Porém, somente o sábio[17], aquele que atingiu a plenitude da sabedoria, é capaz de se manter constante e inabalável aos golpes da fortuna e aos dissabores da vida, se preservando em seu recolhimento reflexivo. Quanto ao homem comum (e todos são, apesar da gradação resultante da maior ou menor aproximação da filosofia), deve buscar, pelo menos, a constância nos estudos filosóficos (*Ibid*., Carta 72, p. 286). Quanto ao sábio, depositário do completo entendimento da filosofia, e justamente por este motivo, suas principais características são a constância da vontade e a consonância entre suas palavras e seus atos, o que lhe permite estar em perene estado de contentamento.

> A alma do sábio é semelhante à do mundo supralunar: uma perpétua serenidade. Aqui tens mais um motivo para desejares a sabedoria: alcançar um estado a que nunca falta a alegria. Uma alegria assim só pode vir da consciência das próprias virtudes: apenas o homem forte, o homem justo, o homem moderado pode ter alegrias (SÊNECA, 2009, Carta 59, p. 215).

[16] Sobre as divisões da filosofia e a polêmica que Sêneca estabelece com os filósofos, ver Carta 89, p. 431ss; e Carta 94, p. 479ss.

[17] Segundo Gazolla (1999, p. 71), o sábio estoico sintetiza uma imagem persuasiva de guia, porém não atingível. A imagem do sábio senequiano é um modelo a ser perseguido, está no plano ideal e desempenha o papel de mestre exemplar. Sócrates e Catão são referências nesse sentido. Na Carta 42, 1, a figura do sábio tem por referência a fênix; entre o surgimento de uma e outra são guardados grandes intervalos de tempo.

Mas o homem comum não está totalmente desabrigado da sabedoria e dos ganhos que ela oferece, se insistir nos estudos filosóficos. A diferença entre o sábio e aquele que caminha em direção à sabedoria (o proficiente[18]) é, justamente, a determinação em se manter constante e estável:

> O que é fixo e bem agarrado ao chão não erra ao acaso [...]. A diferença entre ambos [o sábio e o proficiente] reside em que o segundo, embora sem mudar de posição, oscila na sua base, enquanto o primeiro nem sequer oscila (SÊNECA, 2009, Carta 35, p. 127).

Na Carta 75, são apresentados os degraus de aproximação da sabedoria, cujo matiz tem na constância e na estabilidade os critérios de medida.

Com Montaigne, a filosofia recebe o proeminente *status* de saber mais importante no conjunto dos *studia humanitatis* e das artes estudadas pelos humanistas. A prevalência da filosofia, contudo, só se faz possível após a crítica empreendida ao modo como é rotineiramente concebida e ensinada por seus contemporâneos: dela é preciso afastar todos os dogmatismos e todos os "ergotismos" que dificultam o acesso a uma verdadeira filosofia prática (MONTAIGNE, 2002, Livro I, 26, p. 240). Concluído este primeiro movimento, Montaigne recorre a Epicuro para confirmar o argumento de que a filosofia convém para todos os que estão em busca da virtude:

---

[18] "Segundo o estoicismo antigo, os homens estavam divididos em duas classes somente, a dos *sapientes* (sábios) e a dos *stulti* (insensatos). Uma categoria intermediária, a dos *proficientes*, pode ter se originado durante o estoicismo médio. Estes, embora não *sapientes*, eram os que haviam se iniciado no caminho para a *sapientia* e também se encontravam separados em classes, de acordo com as quais se achavam mais ou menos próximos da sabedoria" (BREGALDA, 2006, p. 39).

> [C] É o que diz Epicuro no começo de sua carta a Meneceu: "Nem o mais jovem se recuse a filosofar, nem o mais velho se canse disso". Quem age diferentemente parece dizer ou que ainda não é tempo de viver venturosamente ou que já não é tempo (*Idem*, Livro I, 26, p. 245)[19].

O próprio da filosofia é sua *expertise* no tratamento dos assuntos da alma e do corpo, daquilo que faz sofrer ou causa prazer, e seus benefícios incidem sobre a moderação dos afetos, adequando-os ao que é natural de cada um. Ela nos "serve diretamente e profissionalmente" (MONTAIGNE, 2002, Livro I, 26, p. 237-238), numa fruição sem desvio entre seus ensinamentos e seus resultados, agindo sobre a exercitação de nos conhecermos internamente e exercermos sobre nós uma autojurisdição; assim fazendo, nos faz livre por adequar os prazeres naturais a uma vida virtuosa[20].

Das concepções de filosofia de Sêneca e de Montaigne podemos inferir aproximações e distanciamentos. A filosofia, como estudo prioritário e como lugar da reflexão moral, consiste o ponto comum evidente. E de que filosofia ambos estão a falar? Para Sêneca, obviamente, os contornos tradicionais do estoicismo, mesmo sombreados, se fazem presentes, são verdades fundantes. Montaigne descarta a possibilidade de adesão a uma tendência filosófica (lembremos do crivo cético); todas as filosofias, e cada uma a seu modo, podem ter utilidade conforme as solicitações das circunstâncias, não havendo

---

[19] Epicuro (1980, p. 13) reafirma a utilidade da filosofia em: "Deves servir à filosofia para que possas alcançar a verdadeira felicidade". Ver também Epicuro (2013).

[20] "[B] A filosofia não luta contra as voluptuosidades naturais, contando que lhes seja juntada a justa medida, [C] e prega a moderação nelas, não a fuga: [B] a força de sua resistência volta-se contra as estranhas e bastardas" (MONTAIGNE, 2001, Livro III, 5, p. 160).

qualquer tipo de preocupação em construir elos de ligação ou pontos de conciliação entre elas.

Sobretudo a regra da constância, exemplar na figura do sábio senequiano, concentra o âmago do distanciamento entre Sêneca e Montaigne. A constância é a marca do sábio, ela revela sua determinação em permanecer inabalável seja pelas paixões e infortúnios, seja pelo destino. O sábio, mesmo que pertencente ao plano ideal, não deixa de constituir o modelo normativo a ser perseguido por quem se dispõe, apesar de ciente de nunca alcançar plenamente, superar a vida de superficialidade, de vícios e das falsas alegrias do vulgo. Para Montaigne, o homem é inconstante, a sabedoria proporcionada pela filosofia consiste, justamente, em aprender a transitar na inconstância das paixões; não existindo a possibilidade de extirpá-las, melhor aprender a regrá-las através da moderação auferida no contato com a filosofia, tarefa, contudo, com poucas chances de sucesso.

> [B] O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas se movem sem cessar [...] A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido. Não consigo fixar meu objeto [o próprio eu]. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem. [...]. Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna mas também de intenção. Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos, e se calhar, opostos [...]. Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria: decidir-me-ia [...] (MONTAIGNE, 2001, Livro III, 2, p. 27-28).

As tensões de toda ordem que agitam o mundo renascentista e a própria inspeção interna de Montaigne não são suficientes para constrangê-lo ao imobilismo ou ao relativismo moral, ao contrário, provocam uma maneira peculiar de operar na dimensão prática que se resolve na articulação de critérios distintos para o exame do conhecimento e para o tratamento da ação[21]: para o conhecimento vale a prerrogativa pirrônica; para a prática, valem os ajuizamentos circunstanciados "de uma cabeça bem feita!" (*Idem*, Livro III, 13, p. 435). Dito de outra forma, o vértice cético de suas posições não impede uma elaboração moral que empresta da tradição filosófica a matéria a ser remoldada. Em que pese, de um lado, a presença incisiva do ceticismo e as fragilidades teóricas, religiosas e políticas imanentes ao seu tempo, de outro, é do ponto de vista da utilidade que os saberes são avaliados, ou melhor, o critério advém da participação dos conhecimentos na vida prática. No conjunto das discussões sobre os usos dos saberes, Sêneca, nas suas recomendações a Lucílio, constrói o vínculo entre a ética e o conhecimento; Montaigne, no que poderíamos caracterizar como uma leitura num só tempo aproximativa e pouco escolar das lições senequianas sobre os estudos liberais, rearranja a ordem dos saberes tradicionalmente observada nos *studia humanitatis* e os projeta para a periferia da esfera moral.

[21] Segundo Eva (2012, p. 397-419), Montaigne estabelece critérios distintos para a ação e para a verdade, ou seja, para a "dimensão prática e a experiência", de um lado, e para "o modo como as pretendemos conhecer", de outro. Entendemos que a base da "dimensão prática" em Montaigne circunda menos uma possível naturalização da ética e mais a ênfase sobre um apurado autoconhecimento a partir da experiência de si e da observação dos homens.

Referências

BREGALDA, M. M. *Sapientia e uirtus:* princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca. Dissertação. Campinas: Unicamp, 2006.

CARDOSO, S. Montaigne: uma ética para além do humanismo. *O que nos faz Pensar,* Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, RJ, n. 27, p. 257-278, maio 2010.

CARNEIRO, A. S. Exercícios espirituais e *parrhesia* nos *Ensaios* de Montaigne. In *Rev. Filos., Aurora*, v. 23, n. 32, 2011.

D'ANGERS, J. E. Le renouveau du stoïcisme en France au XVIe siècle et au début du XVIIe. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé***,** n. 1, 1964.

DELEGUE, Y. *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité.* Paris: Honoré Champion, 1998.

EPICURO. *Máximas Principais.* Tradução de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2013.

______. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu).* Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

______. *Antologia de textos.* Tradução de Agostinho da Silva, Giulio Leoni e Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

EVA, L. A. A. Montaigne, leitor de Sexto Empírico: a crítica da filosofia moral. In: *Kriterion,* Belo Horizonte, n. 126, 2012.

______. Notas sobre a presença de Sêneca nos *Essais* de Montaigne. In: *Educação e Filosofia,* vol. 17, n. 1, 1999.

GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico:* o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT. P. *La philosophie comme manière de vivre.* Paris: Albin Michel, 2001.

INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos.* Tradução de Paulo F. T. Ferreira. São Paulo: Ed. Odysseus, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos.* Tradução de Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MÉNIEL, B. L'éthique des épîtres morales (1598-1610). In: *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance,* n. 57, 2003.

MONTAIGNE, M. *Les Essais.* Éd. Pierre Villey. Paris: PUF, 1999. v. I.

______. *Les Essais*. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF, 1999. v. II.

______. *Les Essais.* Éd. Pierre Villey. Paris: PUF, 2002. v. III.

______. *Os Ensaios.* Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002. v. I.

______. *Os Ensaios.* Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. v. II.

______. *Os Ensaios.* Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001. v. III.

NAKAM, G. «Voyage...», «Passage...» chez Montaigne. In: *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance,* n. 21, 1985.

SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio.* Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SILVEIRA, F. L. da; CARDOSO, I. T. Sine Radice Inutiles Rami Sunt (…): Praecepta e Decreta nas Epístolas 94 e 95 de Sêneca. In: *Língua, Literatura e Ensino,* vol. 4, 2009.

SCORALICK, A. *Paixão, liberdade e conveniência em dois ensaios de Montaigne (Da vaidade e de poupar a própria vontade).* Tese – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo (FFLCH/USP), 2013.

SPANNEUT, M. Permanence de Sénèque le Philosophe. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, n. 39, 1980.

TOURNON, A. L'Apologie de Raymond Sebond : le paradoxe et l'Essai. In: *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance,* n. 8, 1978.

ANNARITA ANGELINI

Doutora em filosofia pela Universidade de Florença e professora de História da Filosofia da Universidade de Bolonha (UNIBO), na Itália. É coordenadora da Licenciatura em Filosofia no Departamento de Filosofia de Bolonha, membro eleito pelo conselho científico de l'Institut des Sciences Humanines et Sociales (CNRS) e membro do conselho científico do Mestrado da Université François Rabelais – Centro de Estudos Superiores da Renascença. É membro do grupo de pesquisa Theta CNRS – Centre UPR 76 Pépin (Paris) e coordenadora italiana do grupo GDRI ESTRELA. É autora de numerosos estudos sobre o humanismo italiano e francês, bem como de vários livros: *La voce del serpente. Modi dela conoscenza simbolica* (Bolonha, 2012); *Tout le savoir du Monde. Aux origines de l'Encyclopédie moderne* (Paris, 2012); e *Metodo ed enciclopédia nel Cinquecento francese* (Florença, 2008).

O HUMANISMO DA PALAVRA: RABELAIS E O DISCURSO DO *HOMO RIDENS*[1]

Annarita Angelini[2]

Um tema central da civilização do humanismo insiste sobre a relação entre filologia e filosofia, e, mais diretamente, sobre a ligação que conecta entre elas o órgão do pensamento, a *ratio*, e o órgão da expressão, a *oratio.*

Uma relação, aquela sobre a qual os humanistas discutem, que descende ela mesma da antiquíssima reflexão em torno da natureza da palavra e dos conceitos e, mais precisamente, da relação que se estabelece entre os signos linguísticos, as noções que veiculam e as coisas as quais se referem. Uma tradição, aquela que se alinha ao humanismo, que retoma

[1] Artigo traduzido do italiano para o português pela pesquisadora Talita Janine Juliani, Licenciada em Letras pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Mestre (CAPES) e Doutora (FAPESP) em Linguística (na área de Letras Clássicas) pela mesma instituição.

[2] Professora de História da Filosofia da Universidade de Bolonha (UNIBO), na Itália.

o *De interpretatione* aristotélico: os sons da voz são símbolos da afeição da alma e as letras escritas são símbolos dos sons da voz, e como as letras não são as mesmas para todos os homens, assim não são iguais nem mesmo os sons. O nome é o som da voz e é significativo por convenção, contudo sons e letras são sinais da afecção da alma, as quais são as mesmas para todos e constituem as imagens de objetos, já idênticos para todos (*Int,* 16A). Um significado convencional, aquele atribuído por Aristóteles às palavras, as quais remetem aos estados de ânimo constantes, por sua vez imagens de realidade objetivas. Entre a coisa e o conceito de alma existe então uma ligação natural e igual para todos; arbitrários ou ao menos convencionais são os sons articulados e as palavras destinadas, umas e outras, a exprimir estados de ânimo. A alma, com suas afecções, impõe-se como mediadora entre as coisas e as palavras.

A *editio princeps* do Platão latino, publicada por Ficino em 1484, movimentava o quadro propondo, com *Crátilo*, três posições diversas entre si, nenhuma das quais reconduzível àquela aristotélica. Dos três interlocutores do diálogo platônico, Hermógenes, simpático à posição de Parmênides, sustenta a tese de uma relação puramente convencional entre os nomes e as coisas que estes são chamados a designar. A ele se opõe o personagem de Crátilo, defensor da posição heraclideana segundo a qual as palavras correspondem "naturalmente" às coisas que nomeiam. Contra a tese de Crátilo, e contra o convencionalismo de Hermógenes, Sócrates afirma que a precisão dos nomes deriva do seu representar alguma coisa do objeto. Os nomes são *mimémata* (cópias) e o *nomóteta* que denomina é um imitador; contudo, em analogia com a linguagem visual e com a pintura, a distinção entre os dois tipos de nomes (corretos e incorretos) é determinada pela diferente relação entre

miméma e *parádeigma* (entre cópia e modelo). Nomes sofistas ou incorretos, são aqueles que, como *phantásmata*, reproduzem ilusoriamente uma aparência de realidade determinando um fragor caleidoscópio de *vozes.* Por outro lado, são "precisos" os nomes univocamente adequados à natureza do referente, os quais, também enquanto cópias, refletem uma proporção definida como *alethés* (verdadeira) e são atribuídos por um *onomatourgos* (um artífice de nomes) capaz de nomear as coisas apenas à medida que se conhece a ideia. Não *phántasma,* portanto, mas *eikón*, enquanto o aspecto (*eídolon*) deles foi, por assim dizer, forjado, considerando-se não a coisa como ela aparece aos sentidos, mas aquilo que a coisa é em si mesma[3].

No início do século XV, o afirmar-se e codificar-se das gramáticas vulgares sobre os espólios de um latim ecumênico, mas reconhecidamente corrupto e bárbaro à prova da filologia humanista, é uma das múltiplas regiões de um pluralismo linguístico defendido, sob a escolta de Valla, por muitos humanistas, contra os apoiadores de uma suposição natural. Enquanto um fato social, necessário à comunicação interpessoal, a língua alcança o próprio significado e a própria adequação da *consuetudo loquendi* e não da presunção de poder reproduzir a estrutura física, natural ou metafísica do próprio

[3] No primeiro caso, sofístico, o nome, a veste linguística, reproduz o modelo assim como aparece à vista, no segundo o reproduz segundo parece à mente (ALLEN, M. J. B., 1978, p. 117-118). Dois gênios, um benigno, o outro, maligno – exemplifica Bocchi –, preenchem o vaso que é a inteligência humana, criando obstáculos um ao outro. O gênio benigno preenche o vaso dos próprios *inventa*, que são nomes ou ícones de coisas, os quais contém em si a própria ideia da coisa denominada; o outro insinua palavras sofísticas e mentirosas, as quais, em vez de deixar transparecer a verdade, o sentido, a natureza das coisas, a esconde ainda mais. A distinção aqui proposta entre *copia* e *inventum* é a mesma que Sócrates determina entre *phantasma* e *eikon,* ambas cópias (*mimèmata*), mas apenas a segunda capaz de refletir uma "porção determinada de verdade".

referente. Daí a admissão de gramáticas diversas, legitimadas por nada além do que seja o *consensus hominum*, e daí também o caráter histórico das línguas, destinadas a modificar-se ao longo do tempo em razão das mudanças internas ao grupo daqueles que compartilham um código expressivo.

No entanto, o caráter histórico das línguas e a defesa do pluralismo linguístico e gramatical, considerando-se a base sobre a qual se impõem e se codificam as gramáticas vulgares, em nada diminuem a necessidade de uma *linguagem filosófica* convencionada, à maneira socrática, como *organon* não de comunicação, mas de conhecimento. Daí a função delótica que muitos filósofos do Renascimento negam à linguagem verbal e às línguas chamadas "históricas", mas que salvaguardam para atribui-la a um código diverso e uma sintaxe diversa, habilitados a desvelar a essência das coisas. Daí ainda a pesquisa, ao lado da gramática de *verba* e de *voces* estimadas em razão de seus valores de uso, de uma linguagem simbólica – diferente e superior a toda *koiné* particular – que se desenvolve em paralelo àquela: uma filologia muda, e mesmo única, verdadeiramente eloquente, a qual não escolhe uma tradição à outra, mas antes tenta construir uma sabedoria universal, não tanto sobre os elementos comuns às diversas tradições, mas sobre a natureza comum dos falantes.

Umberto Eco, em seu *Diario minimo,* escreveu que *Gargantua et Pantagruel* de François Rabelais "é um livro que conclui uma época e inicia outra". É o *riso*, segundo Eco, que permite ao herói do ciclo rabelaisiano – Panurge – instalar-se dentro da ordem da cultura medieval para miná-la internamente, deformando-lhe a fisionomia. Mas, olhando com atenção, o riso iconoclasta de Panurge e, de forma mais geral, o riso do romance de Rabelais, são o efeito de um *discursus* que

acolhe as regras, a linguagem, as palavras, os sons de uma civilização antiga, para conectá-los a um novo e diverso referencial: um homem culto em sua incompleta e imanente humanidade, que se serve de palavras para falar de si e não mais evocar um universo de conceitos sublimes e transcendentes. É a palavra que fala e ri de si mesma e, mais precisamente de um homem, que a pronuncia e a articula para servir-se dela e para falar de si. Do único ser que, ao contrário dos anjos e dos animais, é capaz de rir e de ser ridicularizado.

Também Rabelais é indulgente ao modo da época e, no capítulo 37 do *Quarto livro* do ciclo de *Gargantua et Pantagruel*, faz homenagem ao *Crátilo* platônico e a uma questão de grande destaque na cultura da época. O contexto é aquele da batalha contra os Andouille: Pantagruel se compraz com o prognóstico de Epistemon sobre o bom êxito da batalha a partir dos nomes dos dois comandantes, respectivamente Rifandouille e Tailleboudin. Não é uma nova maneira de fazer prognósticos aquela que reconhece no *nomen* o *omen* – adverte Pantagruel – remetendo ao *Crátilo* do divino Platão tal qual fonte de *auctoritas* por excelência[4].

Pantagruel se exibe aqui não em uma defesa genérica da teoria platônica da linguagem, mas em uma forma extrema de *cratilismo* sustentando o poder dos nomes capazes não só de aderir à essência das coisas, mas também de comandá-las.

Curioso *endorsement* a favor de uma língua capaz de reproduzir a estrutura do próprio referente, da parte de quem, como Rabelais, tinha usado o anagrama do próprio nome

---

[4] "Voyez le Cratyle du divin Platon". Les Cinqu Livres de F. Rabelais, publiés avec des variantes et un glossaire, par P. Cheron. Paris: Librairies des bibliophiles, 1876. Livre IV: Pantagruel, p. 174.

para assinar o romance.[5] Não surpreende, portanto, que esta tese sobre a ligação metafísica entre *res* e *verba,* exposta no *Quarto livro* do ciclo, tenha uma clara contradição no *Segundo livro*, no episódio do encontro fatal entre Pantagruel e Panurge, que dali em diante será o coadjuvante da história. Uma espécie de clérigo vagante, maltrapilho e decrépito, atrás do aspecto do qual Pantagruel acredita reconhecer os traços de certa nobreza e sabedoria. Uma intuição que o gigante vê imediatamente confirmada pelo poliglotismo com o qual Panurge o surpreende. A ele se volta, na verdade, com um breve discurso pronunciado em doze línguas – árabe, hebraico, grego, latim, toscano, inglês, basco, baixo-bretão, holandês arcaico, espanhol, dinamarquês, baixo-alemão – do qual Pantagruel não compreende o significado, mas que não lhe deixa dúvidas sobre o fato de que a uma tal riqueza de códigos expressivos pode corresponder uma excepcional riqueza ou excelência de conteúdos. Mas aquele conteúdo se revela como o simples e humaníssimo pedido de ter a fome aplacada[6].

Na Babel linguística demonstrada, Panurge, que sob a redundante multiplicação de sons revela uma mensagem elementar e trivial, faz, a partir do contraponto, uma língua universal, essencial, potente e originária (no episódio da luta contra os Andoilles também adâmica, mosaica, pitagórica) que Pantagruel demonstra compreender e que reconduz ao diálogo de Platão.

---

[5] Os primeiros dois livros do ciclo de Gargantua e Pantagruel (*Les horribles et espoventables faictz et prouesses du très renommé Pantagruel Roy des Dipsodes, filz du Grand Géant Gargantua*; e *La vie très horrifique du grand Gargantua, père de Pantagruel, jadis composée par M. Alcofribas abstracteur de quintessence. Livre plein de Pantagruélisme*) são publicados em Lion respectivamente em 1532 e em 1534 sob o pseudônimo de Alcobribas Nasier, que é o anagrama de François Rabelais.

[6] Les Cinqu Livres, cit., Livre II: Pantagruel, o diálogo entre Panurge e Pantagruel está no capítulo IX, p. 52-58.

De um lado a convenção linguística multiplicada por doze gramáticas, que faz de Panurge um Hermógenes renovado, mas não por isso um sábio; de outro a universalidade de uma língua real, essencial, profética, que faz de Pantagruel e de qualquer um que a pratique – todos os falantes – potenciais adivinhadores.

Qual das duas posições reflete o pensamento de Rabelais? É Panurge ou Pantagruel o *alter ego* do autor?

Esta questão não é nova e obteve respostas diversas da parte de estudiosos excelentes: de Jules Michelet a Abel Lefranc, de Mikhail Bakhtin a Michel Foucault, de Marc Bloch a Lucien Febvre, de Étienne Gilson a Augustin Renaudet e Gianfranco Contini, até os mais recentes Michel A. Screech e Marie-Luce Demonet; respostas mais propensas a reconhecer em Rabelais, e, de forma mais ampla, no período do Renascimento, uma orientação anticonvencionalista e, coisa mais interessante, a assumir esta opção "naturalista" como um aspecto relevante aos fins da inserção do romance rabelaisiano e da cultura do *Quattro* e *Cinquecento* em uma incipiente modernidade[7].

Para alguns, o realismo linguístico de Rabelais era uma reação à escolástica parisiense, empoleirada sobre as posições do terminismo ockhamista; para outros, era o apogeu da cultura popular e do sentimento medieval, ainda distantes – esta também é a tese de Lucien Febvre – de uma cultura burguesa, laica, científica, moderna[8].

---

[7] A primeira edição russa foi publicada em 1965, ver: BAKHTIN, M. *Rabelais and his World*. Cambridge (Mss.); GILSON, E. "Notes médiévales au Tiers Livre de Pantagruel". *Revue d'Histoire Franciscaine*, II, 1925; RENAUDET, A. *Humanisme et Renaissance*: Dante, Pétrarque, Standonck, Érasme, Lefèvre d'Étaples, Marguerite de Navarre, Rabelais, Guichardin, Giordano Bruno. Genève: Droz, 1958; SCREECH, M. A. *Rabelais*, Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 1979; DEMERSON, G. *Rabelais, une vie, une oeuvre, une époque*. Paris: Balland, 1986.

[8] Cf. FEBVRE, L. *Le probleme de l'incroyance au XVIe siècle. La réligion de Rabelais (1942)*. Paris: Edition Albin Michel, 1947. p. 363-366.

Gostaria de me deter sobre este aspecto da relação entre questão linguística e "modernidade" propondo alguns episódios do romance que me parecem desmentir a hipótese de um realismo linguístico considerado por alguns intérpretes como absolutamente agostiniano ou anselmiano, e buscando visualizar, mesmo nessa opção que não definirei *tout-court* realista, os sinais de uma nova concepção do homem e da cultura, da qual Rabelais e, de forma mais geral, o humanismo italiano e europeu, participam.

Os termos de uma concepção teórica da língua, especificamente se relacionados a Rabelais, são problemáticos e por diversas razões.

O limite entre os personagens de Pantagruel e de Panurge – um está para o outro como apoio – tende assim a desvanecer também o ponto de vista do autor – nunca expresso em maneira direta – que se esconde indiferente atrás de um e outro personagem.

Por outro lado, é ainda mais complicado e equívoco extrair uma teoria linguística de uma obra que é por si mesma uma experimentação linguística, e que, como tal, é uma rediscussão de toda teoria consolidada. Rediscutir não por meio da proposta de paradigmas declaradamente irredutíveis aos precedentes, mas minando-os por dentro, com um comportamento que é ao mesmo tempo, e inevitavelmente, de compaixão e de intolerância, a ordem que mantém o conjunto e dá coerência àquela tradição e que – é somente caso de dizê-lo – é a mesma tradição da qual Rabelais e os seus personagens receberam a sua formação.

Também quando Rabelais, intelectual e humanista, se exprime como teórico da linguagem através da voz de seus personagens principais, o seu discurso é imediatamente

alterado pelo eco do narrador Rabelais, militante da linguagem da qual faz um uso prático, de modo que até os elementos de uma eventual teoria são absorvidos e fagocitados entre o léxico, o estilo, e a própria intenção do relato. De veículo da narrativa, ou de objeto de uma teoria, a língua passa ao próprio conteúdo de uma narrativa cujas intenções cômicas, paródicas, desmistificadoras, impedem de dar sentido, uma interpretação, por assim dizer, definitiva, também àqueles enunciados expressos na forma de uma teoria ou de uma filosofia da linguagem.

A estas e outras ambiguidades próprias da escritura de Rabelais se juntam aquelas que acompanham a discussão *quattro-cinquecentesca* sobre a natureza da língua, às quais Rabelais faz alusão, seja para defendê-las, seja para ridicularizá-las, seja para uma e outra coisa ao mesmo tempo.

A questão não é apenas gramatical nem exclusivamente semiótica, mas remete a uma concepção especificamente filosófica e antropológica da linguagem enquadrada entre o contexto de uma 'filosofia civil' e de um humanismo definitivamente inclinado a refutar toda concepção abstratamente monumental na natureza humana.

Na cultura francesa do primeiro *Cinquecento*, a reflexão se complica ainda mais por causa da discussão sobre a ortografia fonética; uma discussão que procedia da constatação da lacuna entre escrita e pronúncia da língua vulgar e, portanto, da incoerência da ortografia francesa em relação à latina, e contava com um grupo aguerrido de apoiadores de uma reforma ortográfica voltada a introduzir símbolos alfabéticos diferentes daqueles latinos, diretamente relacionados aos sons. Para Jacques Dubois, Etienne Dolet, Guillaume des Autels, Henri Estienne, Louis Meigret, Jacques Peletier du Mans, se

tratava de restabelecer a plena simetria entre símbolos alfabéticos e sons, defendida pelo *De interpretatione* aristotélico, mas com a explícita intenção de exaltar o *usus* e as potencialidades *usagères* do vernáculo francês.

> Pelas necessidades mais gerais da vida e da conservação da paz entre os homens, união e concórdia duradoura – escrevia Maigret em seu *Traité touchant le commun usage de l'escriture françoise* – a natureza nos favoreceu dotando-nos de um meio mais útil que qualquer outro, a palavra[9].

Para restituir à palavra a eficácia esperada de modo a impor-se como instrumento iniludível da comunicação e da civilidade dos homens, não se tratava de renovar o fundamento ontológico dos símbolos linguísticos, mas antes de reconduzir a escrita à prolação e individuar uma *nova scribendi ratio* que não se fundamentasse apenas sobre princípios racionais (não sobre uma *veritas in re*, mas sobre uma *veritas in animo*[10]), mas que também exaltasse a conexão alfabeto-experiência de forma a propiciar uma linguagem aderente não à natureza das coisas, mas à natureza e às exigências dos homens.

Também em âmbito francês, existe um substancial acordo em sustentar que o ato linguístico – a *voz* – deriva da natureza; mas é igualmente evidente que não seja aquela faculdade expressiva compartilhada com os animais a fazer do homem o *animal sermocinal.* Parece ser ainda mais uma prerrogativa humana a atribuição àquelas *vozes* (sempre particulares, individuais) de *vocabula*, isto é, de símbolos e sinais significantes. Símbolos e sinais, os quais, enquanto se propagam

---

[9] MEIGRET, L. *Traité touchant le commun usage de l'escriture françoise.* Paris: J. Longis, 1542. p. 64r.

[10] VALLA, L. *Repastinatio dialectice ac philosophie.* G. Zippel (Ed.). Padova: Antenore, 1982. I. p. 19.

como "*images des voix*", fixam sons instáveis e subjetivos em uma imagem compartilhada, e por isso mesmo cheia de significado.

Entre os contemporâneos de Rabelais, as posições não são nem mesmo um pouco unívocas e unilaterais.

É verdade – como escreveu Foucault – que decola, na episteme do Renascimento, aquele efeito da ideia de um sinal divino sobre as coisas, uma semiótica universal que liga um significante a um significado por meio de uma "conjuntura" (isto é, uma semelhança)[11]; mas também é verdade que não é menos difusa na cultura humanística a doutrina que, na esteira de Lorenzo Valla, defende a convenção linguística tornada significativa a partir do consenso da comunidade de falantes[12] e busca a verdade e a eficácia da linguagem não em uma realidade externa ao sujeito, mas no juízo de quem se exprime, ao ponto de negar uma realidade objetiva, ou uma objetividade do real, se não nas dobras do discurso humano sobre o mundo.[13] Mais ou menos com as mesmas palavras de Valla, Pantagruel, no capítulo XIX do *Terceiro livro* (1546) parece desmentir a opção *cratiliana* do episódio das Andouille: é um embuste dizer que existe uma linguagem natural. As línguas

---

[11] FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses, Archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard, 1966. p- 40-45.

[12] VALLA, L. *Repastinatio dialectice ac philosophie*,. I, 14. G. Zippel (Ed.). Padova: Antenore, 1982, p. 122-23: «'*Vox' humana naturalis illa quidem est, sed eius significatio ab institutione: que significatio et ipsa est qualitas.Verum et vox hec licet a natura oriatur, tamen ab institutione descendit. Homines enim, rebus cognitis, voces quas adaptarent invenerunt et propterea 'signa' appellaverunt, quorum primusfuit Adam,Deo auctore; easque cum suis significationibus posteros docuerunt, ut soni quidem sint a natura, voces autem sive signa et significationes ab artifice: atque ita, quod Plato vult, erit vox propria hominis. Aliter bruta non dicerentur 'muta' cum vocem emittant, sed quia non articulatam et artificio factam. Ex quo fit ut sonos auris, significationes animus, voces ambo percipiant*».

[13] Cf. CAMPOREALE, S.; VALLA, L. *Umanesimo e teologia*. Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972.

se formam por instituições e por convenções arbitrárias entre os povos; as vozes (*voix, voces*) como as chamam os dialéticos, adquirem significado não pela natureza, mas à plaisir[14].

Pantagruel em contradição consigo mesmo? Rabelais em contradição com Pantagruel? Rabelais em contradição consigo mesmo?

Provavelmente não. Na verdade, o problema, assim como o afrontam os humanistas e assim como o coloca também Rabelais por meio da dialética dos dois coadjuvantes Panurge e Pantagruel, não está simplesmente na opção 'convencionalista' contra o mito de uma linguagem veículo de uma verdade unilateralmente fundamentada na essência própria das coisas. Como para Valla, e também para Rabelais, dirimente e disruptivo não é o 'convencionalismo', mas a individualização, no *usus loquendi*, do critério da convenção linguística e da correta significância da palavra.

Não é um abstrato *onomaturgo* aquele que estabelece a relação significativa entre uma palavra e o seu referente, mas são os usuários daquela língua – um grupo historicamente e culturalmente definíveis – a estabelecer o código do qual e dentro do qual a palavra é objetivamente – isto é, historicamente, socialmente, publicamente, civilmente – significativa. É o *valor de uso* e não o ser fruto de uma convenção a propor-se como um aspecto de novidade e como veículo reformador. Mais que em uma filosofia da linguagem tal qual aquela de Valla e dos reformadores entre *Quattro* e *Cinquecento*, o contraste relativo às correntes nominalistas e terministas do século

[14] Cf. RABELAIS, F. *Les Cinqu Livres*, cit., Livre III: Pantagruel. Paris: Librairie des bibliophiles, 1876, p. 104: "*C'est abus dire que ayons linguaiges naturel: les languaiges son par insitutions arbitraires et convenences des peuples; les voix, comme disent les dialecticiens, ne signifient naturellement, maismais à plaisir*".

precedente não é inferior em relação àquele existente nos confrontos dos propagadores de uma língua capaz de capturar a essência das coisas e, com aquela, referir uma verdade necessária, única, ontologicamente fundamentada.

Seria realmente impróprio reconduzir a questão da linguagem – assim como os humanistas a colocam – às categorias de nominalismo *vs.* realismo da *quaestio de universalibus* da escolástica, que de resto é um dos temas preferidos de Rabelais para reunir um registro cômico em muitos episódios da narrativa.

Talvez no próprio descarte que vem a se definir no *Quattrocento* italiano e, com alguns decênios de atraso, também no humanismo francês, entre categorias lógicas e categorias dialéticas, se deixam ler e resolver as aparentes contradições entre as posições assumidas pelos personagens de Rabelais. Enquanto a intenção dos lógicos é aquela de esclarecer em termos metafísicos a relação entre palavra, conceito e coisa, aquela que amadurece no âmbito das artes sermocinais busca pesquisar o fundamento humano das gramáticas para depois entregar a estas, pelo fato de ser veículo de um juízo de valor, tarefas não só comunicativas e classificatórias, mas também aquelas de uma renovada *ars diiudicandi.* A educação de Gargantua no *Primeiro livro,* as discussões dos *sorbonagres*[15] (depois transformados em *sofistas*) às quais assiste Pantagruel, têm em mira aquela mesma propensão à hipostatização das qualidades separadas a partir de termos abstratos, contra as

[15] *Sorbonagre* retorna no capítulo VIII da edição de 1533, Pantagruel. *Les Horribles et espoventables faictz et prouesses du très renommé Pantagruel, roy des Dipsodes, filz du grand géant Gargantua,* composez nouvellement par Maistre Alcofrybas Nasier, s. n., 1533; a partir da edição de '42, o termo não aparece e é substituído por sofistas; como por exemplo no capítulo XXI do *Livre I*, ed. cit., p. 75.

quais é direta a crítica de Valla aos "transcendentais" – *Ens, Aliquid, Unum,* etc., ao conceito de *essentia* e, de forma geral, à mesa aristotélica de categorias e a todos aqueles termos e conceitos que não têm correspondentes na realidade[16].

A desaprovação de Valla e o escárnio de Rabelais têm em vista a dissolução crítica daquilo que foi um dos maiores *idola* da filosofia e da teologia da baixa Idade Média: o espelhamento entre formas lógico-linguísticas de estruturas metafísico-ontológicas. Entretanto, embora aquela polêmica tivesse a própria radicação na *querelle* que, já no *Duecento*, tinha oposto ciceronianos e nominalistas, os defensores das *humanae litterae* aos fiéis seguidores do método lógico-especulativo escolástico, se reconduzida às categorias medievais, tem alguma coisa de paradoxal: nos encontraremos diante de um mestre de *calambours* e de construções semânticas no mínimo surreais (Rabelais) e do teórico do caráter artificial das gramáticas (Valla), os quais recuperam argumentos da tradição realista contra a *logica modernorum* e, sem perder com isso a sua carga inovadora e reformadora, contrastam e escarnecem mesmo aquela corrente terminista que tanta parte tinha tido no renovamento cultural do primeiro *Trecento.*

Um expert da tradição realista como Alexander Koyré advertiu contra julgamentos precipitados e anti-históricos: se o nominalismo tinha sido revolucionário ao início do século XIV, era, ao contrário, conservador no século sucessivo, assim como o realismo, conservador já ao fim do século XII, se torna o símbolo de uma instância de renovação três séculos mais tarde. Para Koyré, esse é um dos tantos paradoxos da história

[16] VALLA, L. *Repastinatio dialectice et philosophie*. T. I: "Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universe philosophiae". G. Zippel (Ed.). Padova: Antenore, 1982. p. 2; 15-16.

das ideias.[17] Ousarei dizer que é o efeito de uma antropologia alterada, que carrega consigo, inevitavelmente, um modo diverso de entender as prerrogativas humanas por excelência, linguagem e conhecimento; uma alterada – ou mutante – concepção do homem, que reflete segundo a própria perspectiva alterada, uma imagem diversa do mundo, de seus protagonistas, dos níveis de verdade que nele podem ser buscados com a mente e expressos com a palavra.

Nesta "reforma humanística" há espaço tanto para uma linguagem garantida pelo *consensus hominum,* quanto pelo reflorescer de línguas universais e de filologias simbólicas. É com a mesma postura reformadora e não em desacordo, ou ao menos, não em total desacordo, com as teses dos filólogos do *Quattrocento,* que se desenvolve, sempre em âmbito humanístico, a busca de uma língua perfeita a qual alude o elogio de *Crátilo,* no *Livro Quarto* de Rabelais. Não na convicção de restabelecer a coincidência entre essência metafísica e argumentação, mas no intuito, humanístico, de superar a linguagem capciosa e enganadora dos *altercatores*, de reagir ao proliferar de termos úteis às disputas dos lógicos, mas privados de qualquer referente voltando a uma significância originária. Uma língua materna – o hebraico de Postel ou a língua egípcia de Bruno – não porque metafísica ou teológica, mas porque originária; não anti-histórica, mas anterior, ou melhor, indiferente às divisões de uma filosofia contenciosa, abstrata, privada de um valor de uso. Também os números dos neopitagóricos, os símbolos dos cabalistas, os ícones e hieróglifos dos emblemáticos, se tornam a cifra de uma linguagem inefável, capaz

---

[17] A. Koyré, *De la mystique à la science: cours, conférences et documents, 1922-1962.* P. Redondi (Ed.). Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986. Cit., p. 28-29.

de sair da Babel de vozes sem sentido das escolas e de restaurar uma universalidade que não é o impossível retorno ao paraíso irreversivelmente perdido por Adão, mas que indica o projeto, orientado em direção a um tempo futuro, de construção de uma nova humanidade que, por meio da linguagem, da imperfeição, da aproximação, do pecado, da curiosidade, da fadiga, reformula o próprio destino.

E, de fato, a alocução convencionalista de Pantagruel no *Terceiro livro* – "as línguas se formam per convenção arbitrariamente" – tem um desfecho singular: se as palavras, os *vocabula,* são arbitrários, naturais, universais e verdadeiros são, ao contrário, os gestos, os sinais corpóreos[18].

Neste ponto de sua narrativa, Rabelais, com um só movimento, põe em xeque tanto os ockhamistas quanto os defensores de uma língua inspirada. Inútil confiar nas respostas de oráculos e Sibilas – adverte Pantagruel – porque por meio dos equívocos e das anfibologias de suas palavras escritas ou proferidas, distanciam-se ainda mais da verdade que gostariam de desvelar. Melhor consultar um surdo-mudo de nascença, que jamais tenha dito ou ouvido uma palavra. Até porque, livre de toda influência verbal, a sua gestualidade seria compreendida por qualquer povo e em qualquer tempo; não carregaria qualquer ambiguidade interpretativa, seria clara ao ponto de não requerer consenso nem tradução porque é comum a todo o

[18] Esta é a conclusão: "*Il demanda seulement un ioueur de farces, lequel il avoit veu on theatre, & ne entendent ce qu'il disoit, entendoit ce qu'il exprimoit par signes et gesticulations: alleguant que soubs sa domination estoient peuples de divers languaiges, pour es quelz respondre et parler, luy convenoit user de plusieurs truchemens: il seul à tous suffiroit. Car en matière de signifier par gestes estoit tant excellent, qu'il sembloit parler des doigtz. Pourtant vous fault choisir un mut sourd de nature, affin que ses gestes et signes vous soient naifvement propheticques: non saincts, fardez, ne affectez. Reste encores sçavoir si tel advis voulez ou d'home ou de femme prendre*" (Livro III, cit., p. 105).

gênero humano. Gestos naturalmente proféticos – acrescenta ainda – não fingidos, artificiosos ou afetados.

Sobre esta preferência por um cratilismo ou de um naturalismo ou até de um realismo gestual, Rabelais, ao mesmo tempo teórico e experimentador, linguista e narrador, registra o acordo dos dois personagens.

E, entretanto, o gesto ao qual se refere Rabelais não é aquele de uma genérica língua marcada, mas de preferência a expressão de uma *langue* fisiológica, elementar, eventualmente também escatológica, universalmente eficaz não porque é gestual, mas porque é corporal. A transparência que o gesto reivindica não é relativa à coisa, à essência, à natureza daquilo de que se fala, e nem mesmo é relativa a um conceito, mas é a transparência em relação ao sujeito que fala, àquele que o discurso profere, à sua humanidade. E por isso é universal: porque restitui o parentesco não com as coisas, nem mesmo com o verbo que a criou, mas com a comunidade dos homens que aquele mesmo corpo compartilha. Então, eficaz e universal, porque está de acordo com a natureza humana, na sua imanência corpórea.

Os sinais do surdo-mudo são *verdadeiros* e não *artificiais* – como sublinha Pantagruel – porque exprimem sem outra intermediação o espírito daquele que fala, a essência não do objeto, mas do sujeito, uma *veritas* que não é *in re*, mas *in animo.*

Uma posição, esta, que não é nem aquela de Hermógenes nem aquela de Crátilo, nem dos ockhamistas nem dos realistas, mas que lembra muito de perto as reflexões linguísticas de Erasmo na *Apologia de Latomo*[19] e, mais indiretamente,

---

[19] Para Erasmo, a linguagem tem o poder de revelar o espírito daquele que fala, de modo que os discursos malvados correspondem a um espírito corrupto, enquanto os *verba vita* são expressos por um espírito no qual Deus habita:

as anotações de Valla: uma língua que permite conhecer nada além da mente e do coração daquele que fala, e que os faz conhecer ao coração e à mente de outros homens[20].

Temos a confirmação em uma situação emblemática: a disputa entre Thaumaste e Panurge no *Segundo Livro.* Thaumaste é o douto inglês que chega a Paris, atraído pela fama de Pantagruel, para discutir com ele as mais altas questões filosóficas. Thaumaste não quer disputar com as palavras, como fazem os sofistas da Sorbonne, e nem mesmo por declamação, como os acadêmicos, nem por meio dos números como os Pitagóricos, nem à maneira de Pico nas suas *Novecentas teses:* "Quero disputar apenas por sinais, sem falar, porque a matéria é tão árdua que as palavras humanas não seriam suficientes para afrontá-lo como quero"[21]. Pantagruel consente, mas tendo "*entrado em combustão*" pela dificuldade da empresa, passa a vez a Panurge que aceita o desafio prometendo fazer o inglês "se cagar todo"[22]. E assim aconteceu. Thaumaste faz uma profusão de sinais – sobre os quais Rabelais não dá explicação, mas que podem parecer absolutamente sem sentido – aos quais Panurge responde alternando gestos que parecem igualmente insignificantes com outros muito mais claros – um dedo no nariz, o indicador da mão direita inserido e removido repetidamente do anel – o *en-cycle* – formado pelo polegar e

---

"*Quemadmodum autem unicum illud Dei verbum imago est Patris, adeo nulla ex parte promenti dissimilis et eiusdem sit cum illo individuaeque naturae, ita humanae mentis imago quaedam est oratio*", *Apologia reiiciens quorundam suspiciones ac rumores natos ex dialogo figurato qui Jacobo Latomo… inscribitur.* In: Desideri Erasmi. *Opera omnia.* Lugduni Batavorum, *** 1703, vol. V, p. 772f.

[20] VALLA, L. *Retractatio*, cit., 1, 2, 29-30, p. 19-20.

[21] RABELAIS, F. *Le Cinqu Livres*, cit., Livre II, p. 108: "*Je veult disputer par signes seulement, sans parler, car le matieres sont tant arduës que les parolles humaines ne seroyent suffisantes à les expliquer à mon plaisir*".

[22] *Ibid*., p. 110.

pelo indicador da mão esquerda, arrotos, peidos, etc. São esses gestos inequívocos, os únicos que o público pode interpretar, que assinalam o êxito da disputa: prostrado pela contenda, "Thaumaste se levantou com dificuldade e levantando-se fez um grande peido de padeiro e mijou vinagre"[23]. Thaumaste se rende a Panurge – ao aluno que evidentemente não expressou nem a mínima parte da ciência do professor – e celebra a indiscutível superioridade daquele gigante de sabedoria que é Pantagruel: "vocês viram como um simples discípulo me contentou e me disse mais do que eu perguntei: me esclareceu muito, e ainda resolveu outras dúvidas inestimáveis. Posso assegurar-lhes que ele me abriu o verdadeiro poço e os abismos da enciclopédia quando em vez disso eu acreditava que não poderia ser para vocês um homem em condições de conhecer mais sobre seus primeiros elementos"[24].

Rabelais põe em confronto uma dupla gestualidade: aquela eloquente e inequívoca dos peidos de Panurge, do suor de Thaumaste, dos sinais indecentes de uma semiótica expressiva e compartilhada, e aquela abstrata e não menos sofística da palavra, que os *sorbonagres* presentes na disputa interpretam nas maneiras mais inverossímeis, que nada têm a ver com as intenções de Panurge e do seu interlocutor. Uma gestualidade,

---

[23] *Ibid*., p. 120.

[24] *Ibid*., p. 120: "*Vous avez veu comment son seul disciple me a contenté et m'en a plus dict que n'en demandoys: d'abundand m'a ouvert et ensemble solu d'aultres doubtes inestimables. En quoy je vous puisse asseurer qu'il m'a ouvert le vray puits et abysme de l'encyclopedie, voire en une sorte que je ne pensoys trouver homme qui en sceust le premiers elemens seulement, c'est quand nous avons disputé par signes, sans dir mot, ny demi. Mais à temps je redigeray par escript ce que avons dict et resolu, affin que l'on ne pense que ce ayent esté mocqueries, et le ferait imprimer, à ce que chascun y apreigne, comme je ay faict. Donc povez juger ce que eust peu dire le maistre, veu que le disciple a faict telle prouesse, car non est discipulos super magistrum. En tous cas, Dieu soit loué! Et bien humblement vous remercie de l'honneur que vous avez faict à cest acte. Dieu vous le retribue eternellement!*"

a segunda, que resulta igualmente incompreensível e infundada, destituída como é de qualquer referente, totalmente autorreferenciada, como os "transcendentais" combativos de Valla, como as *vanitates* linguísticas daqueles sofistas, pretensiosos sábios, que Erasmo chama *silenos ao contrário* (ornados por fora, mas grosseiros e feios por dentro)[25], como os termos abstratos das altercações sorbonistas ridicularizadas por Panurge. Com um acréscimo de insensatez em relação à palavra artificial e arbitrária: sua pretensão de corresponder à *sublimitas* de um referente metafísico: falo por sinais – tinha sustentado Thaumaste – porque as palavras humanas são muito imperfeitas para referir os mistérios da filosofia mais profunda, da cabala, da geomancia[26].

Para Thaumaste, a potência dos sinais e a preferência que se conforma com uma língua marcada, derivam do caráter *trans-humano* que se ilude terem; referente e conceito gostariam de transcender – nas intenções do inglês – o plano da multiplicidade, da particularidade, da convenção e do arbítrio; plano no qual a "*parole humaine*" permanece, ao contrário, estavelmente colocada. Por isso o gesto seria chamado a superar não a *parole* mas sua origem *humaine.*

Aqui me parece estar o ponto: a derrota de Thaumaste, o ridículo no qual cai e ao qual Rabelais o compele está na pretensão, totalmente vã e ridícula, de "escalar o céu", de indagar, não menos que os metafísicos, as verdades últimas, as

---

25 *Apologia… Latomo,* cit., vol. II, p. 772d: diferentemente dos Silenos de Alcebíades, figuras rústicas e brutas por fora, mas que continham um sublime deus dentro de si, os homens – segundo Erasmo – preferem o inverso, a saber, uma aparência elegante e ornada, que esconde um espírito corrupto e vazio. O vazio de sua linguagem, na aparência douta, mas na realidade sofística, lhes é um sinal característico.

26 RABELAIS, F. *Les Cinqu Livres*, cit., Livre II, p. 107-108.

formas eternas, isto é, aquilo que foge ao mundo da práxis, da história, do *con-sensus hominum*[27].

Os sinais de Panurge, os mesmos aos quais, no fim, mais ou menos deliberadamente também se entrega Thaumaste, são inteiramente imanentes e corporais, fisiológicos mais do que obscenos, exatamente como são aqueles do surdo-mudo que se comunica com o outro sem a mediação da palavra e, por vezes, sem nem mesmo passar pelo abismo do conceito. Plenamente erasmiano, mas diria perfeitamente em linha com uma atitude humanística que experimenta a si mesma no *Quattrocento* italiano a partir de uma reflexão filosófica e antropológica *de genere dicendi,* a *langue sans parole* de Panurge é o espelho da natureza humana e ao mesmo tempo o meio através do qual um homem conhece o outro homem percebendo assim não a própria origem – divina ou natural – mas o próprio destino imanente e civil. E se considerarmos bem, o sucesso de Panurge não está tanto na capitulação de seu adversário, mas na capacidade persuasiva – se não demonstrativa – que os seus sinais revelam à presença de um auditório de teólogos, médicos, decretalistas, legisladores: propensos, do ínicio, às inferências absurdas para dar um significado à pletora dos gestos que veem executar os dois interlocutores, aceito no fim o sentido mais óbvio da discussão e começam a tapar o nariz depois que Thaumaste, por angústia, "se esmerdeava todo". Diante do "*gros pet de boulanger*" do derrotado[28], cedem, eles mesmos, à linguagem do corpo: abandonam o

---

[27] Cf. VALLA, L. "De libero arbitrio". In: *Opera Omnia*, cit., vol. I, p. 1.009.

[28] RABELAIS, F. *Les Cinqu Livres*, cit, Livre II, p. 16-17 : "*Thaumaste, de grand hahan, se leva, mais en se levant fist un gros pet de boulangier, car le bran vint aprés, et pissa vinaigre bien fort, et puoit comme tous les diables. Les assistans commencerent se estouper les nez, car il se conchioit de angustie*".

círculo dos significados secretos de sua sabedoria sofística e aderem a um senso olfativo que não os trai e que une Panurge a Thaumaste em sua humanidade comum.

Não se equivocava Lucien Fébvre ao considerar Rabelais e a cultura renascentista que exprime, de uma parte uma concepção laica, burguesa, especializada, mas errava ao reconduzi-la ao sentimento medieval que se opõe à razão eletiva e seletiva dos modernos. Também Rabelais escolhe e escolhe Panurge, e por meio de Panurge escolhe uma humanidade efetiva, imperfeita, anti-heróica, filha do tempo e do pecado, capaz de enganar e de ser enganada, forasteira no mundo perfeito dos deuses como naquele ingênuo, das bestas, auge da consciência da própria fraqueza.

E realmente Panurge é o único personagem do romance de feitios plenamente humanos. E não é ao acaso que nele próprio, rústico e vulgar por fora, como um Sileno de Alcebíades, síntese das imperfeições humanas, filho de um humanismo inquieto, Rabelais esconde a cifra de uma humanidade não ideal, mas viva. Viva como Panurge, escreveu Primo Levi; viva porque procura, peca, goza e conhece[29].

Referências

ALLEN, Michael J. B. *Synoptic art:* Marsilio Ficino on the history of Platonic interpretation. Florence Olschki, 1998.

ARISTOTELE. *Della Interpretazione,* a cura di M. Zanatta. Milano: Bur, 2001.

[29] P. Levi, *L'altrui mestiere.*

BACHTIN, M. *Rabelais and his World.* London: Cambridge, 1968.

CAMPOREALE, S., VALLA, L. *Umanesimo e teologia*. Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972.

DEMERSON, G. *Rabelais, une vie, une oeuvre, une époque.* Paris: Balland, 1986.

ECO, Umberto. *Diario mínimo.* Milano: A. Mondadori, 1963.

FEBVRE,L. *Le probleme de l'incroyance au XVIe siècle.* Paris: Edition Albin Michel, 1947.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses, Archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

GILSON, E. Notes médiévales au Tiers Livre de Pantagruel. In: *Revue d'Histoire Franciscaine*, II, 1925.

KOYRE, A. *De la mystique à la science*: cours, conférences et documents, 1922-1962. P. Redondi (Ed.). Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.

LEVI, Primo. *L'altrui mestiere*. Torino: Einaudi, 1985.

MEIGRET, L. *Traité touchant le commun usage de l'escriture françoise.* Paris: J. Longis, 1542.

NASIER, Maistre Alcofrybas. *Les Horribles et espoventables faictz et prouesses du très renommé Pantagruel, roy des Dipsodes, filz du grand g*éant Gargantua. C. Nourry, 1533.

PLATO. *Opera.* Tr. Marsilius Ficinus. Impr. Florence, S.A., 1484.

RABELAIS, F. *Les Cinqu Livres*. Paris: Librairie des bibliophiles, 1876.

RENAUDET, A. *Humanisme et Renaissance:* Dante, Pétrarque, Standonck, Érasme, Lefèvre d'Étaples, Marguerite de Navarre, Rabelais, Guichardin, Giordano Bruno. Genève: Droz, 1958.

ROTERO, E. *Apologia reiiciens quorundam suspiciones ac rumores natos ex dialogo figurato qui Jacobo Latomo.* In: Desideri Erasmi. *Opera omnia.* Lugduni Batavorum, vol. V, 1703.

SCREECH, M. A. *Rabelais*. New York: Cornell University Press, 1979.

VALLA, L, *Repastinatio dialectice ac philosophie*. I, 14. G. Zippel (Ed.). Padova : Antenore, 1982.

________. *De libero arbitrio.* In: *Opera Omnia*. Vol. I. Florence: Polistampa, 2007.

LUIZ CARLOS BOMBASSARO

É licenciado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Doutor e Pós-doutor em Filosofia pelas Universidades de Heildelberg e Kaiserslautern. Professor Associado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia na Renascença, Filosofia da Educação e História da Ciência. Em 2010, 2012 e 2014, respectivamente, publicou pela EDUCS a tradução das *Obras italianas* de Giordano Bruno: *Castiçal*; *A ceia de Cinzas*; e *A causa, o princípio e o uno*.

GIORDANO BRUNO, UNIVERSO INFINITO E FINITUDE HUMANA

Luiz Carlos Bombassaro[1]

No contexto histórico e intelectual conhecido como revolução copernicana, Giordano Bruno (1548-1600) oferece argumentos decisivos para a transformação conceitual da cosmologia na Renascença. Suas posições representam uma crítica radical ao pensamento cosmológico aristotélico-ptolomaico, ainda vigente na segunda metade do século XVI. Associada às observações e aos cálculos astronômicos de Ptolomeu e Manilio, a cosmologia de Aristóteles estava, também do ponto de vista conceitual, firmemente ancorada nas ideias da imobilidade e centralidade da terra, da heterogeneidade e da hierarquia entre o mundo sublunar (terrestre) e supralunar (celeste), bem como da esfericidade e da finitude do cosmos. Essa concepção cosmológica havia se estabelecido desde a Antiguidade clássica e se mantido hegemônica durante a

[1] Professor Associado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

longa Idade Média, por um lado, porque fundava-se numa física baseada quase que exclusivamente nos dados da observação sensorial – o que justificava em parte os argumentos em favor da imobilidade da terra e da finitude do mundo – e, por outro, também porque coadunava-se perfeitamente com as concepções astronômicas, matemáticas, metafísicas e teológicas antigas e medievais, cuja escatologia assumia a existência de um mundo finito, com um início e um fim.

É a partir de uma perspectiva de interpretação metafísica e cosmológica completamente diversa – para a qual convergem múltiplas tradições intelectuais, dentre as quais podem ser citadas, a filosofia natural de Demócrito e Lucrécio, a metafísica neoplatônica de Plotino e Gemistos Pletão, a nova lógica e a arte da memória de Raimundo Lúlio, a metafísica e a matemática de Nicolau de Cusa, bem como as "hipóteses" heliocêntricas de Nicolau Copérnico – que Giordano Bruno pôde desenvolver suas reflexões sobre a unidade, a infinitude e a eternidade do universo, propondo assim a substituição daquele modelo de mundo fechado pela concepção de um universo infinito.[2]

Para a construção de suas reflexões filosóficas e de sua concepção cosmológica, Bruno realiza um amplo percurso intelectual que tem início com o questionamento radical da ontologia aristotélica e com a crítica aos pressupostos teológicos do cristianismo, cuja exposição aparece de modo brilhante primeiro em seus diálogos italianos, publicados em Londres no ano de 1584, *La cena de le Ceneri*, *De la causa, principio et*

[2] Uma extensa bibliografia sobre o tema pode ser encontrada nas investigações filosóficas e historiográficas de Alexander Koyré (2008), Miguel A. Granada (2007), Nuccio Ordine (2006), Newton Bignotto (1966), Wolfgang Neuser (1995) e Pietro Omodeo (2014), dentre outros.

uno e *De l'infinito, universo e mondi* (*A ceia de Cinzas*, *A causa, o princípio e o uno* e *O universo, o infinito e os mundos*), e se conclui com a apresentação elaborada de sua ontologia e de sua cosmologia nos escritos latinos, publicados em Frankfurt no ano de 1591, *De monade, numero et figura*, *De triplici minino et mensura* e *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis*. É no conjunto desses escritos latinos, também conhecidos como a Trilogia de Frankfurt, mas especialmente em *De immenso*, que Bruno reforça suas teses em favor da nova cosmologia, que ele já havia esboçado em seus diálogos italianos. Ao escrever os poemas latinos, Bruno realiza aquela que seria, na verdade, por vicissitude da própria história, a última etapa do seu inacabado percurso filosófico.

Formado pela tradição escolástica, leitor atento de Tomás de Aquino e Alberto Magno, Bruno conhecia muito bem as bases da filosofia aristotélica, mas também conhecia as discussões já seculares que haviam posto em xeque o aristotelismo e que faziam emergir com força no contexto da filosofia natural da Renascença as concepções neoplatônicas e herméticas. Por isso, à tradição da filosofia aristotélico-escolástica vem se juntar, no pensamento bruniano, o espírito de Platão e do neoplatonismo de Plotino, bem como aquele advindo das fontes do hermetismo de Hermes Trismegistos, que na Renascença representava uma das referências mais importantes da *prisca theologia*. Assim, num contexto de profunda mudança conceitual e proliferação teórica, como já mostraram os resultados das investigações de numerosos estudiosos da obra bruniana, o filósofo de Nola discute com propriedade também as teorias astronômicas vigentes em sua época, o que pode ser evidenciado não somente em seus escritos, mas também nas referências que faz aos cursos que ministrou sobre o assunto, tratando em especial o *De sphera*, de Sacrobosco.

Em *A ceia de Cinzas* (BRUNO, 2012), por exemplo, ao mencionar o percurso histórico e filosófico que o leva a rejeitar as posições cosmológicas geocêntricas e a assumir as posições heliocêntricas, Giordano Bruno afirma com as seguintes palavras a validade do conhecimento astronômico do seu tempo:

> Somos mais velhos e temos mais idade que nossos predecessores, considerando certas questões com as quais nos ocupamos agora. Eudoxo, vivendo logo após o renascimento da astronomia, que supostamente também renasceu com ele, não pôde ter um juízo tão maduro quanto Calipo... Hiparco deveria saber mais que Calipo [...]. É lógico que Menelau [...] soubesse mais que Hiparco. Vivendo mil e duzentos e dois anos mais tarde, mais deveria ter visto Maomé Aracense. Muito mais viu Copérnico, praticamente em nossos dias [...] (BRUNO, 2012, p. 36).

E avaliando particularmente a contribuição do astrônomo polonês, Bruno acrescenta:

> Ele [Copérnico] tinha um espírito grande, elaborado, diligente e profundo; um homem que não foi inferior a nenhum dos astrônomos que o precederam, a não ser pelo fato de viver num outro tempo; um homem que, no que diz respeito à capacidade natural de pensar, foi muito superior a Ptlomeu, Hiparco, Eudoxo e a todos aqueles que seguiram os caminhos traçados por eles. Superior por ter-se libertado de alguns falsos pressupostos, para não dizer da cegueira, da filosofia comum e vulgar (*Idem*, 2012, p. 25).

A referência e a avalição à filosofia aristotélica é direta e negativa. Bem diversa, no entanto, é a apresentação e a avaliação de Copérnico. Ao apresentá-lo como precursor da filosofia nolana, "a aurora daquele que deveria preceder a saída

deste Sol da antiga e verdadeira filosofia", Bruno mostra que o alcance da visão de Copérnico só não foi maior porque, de algum modo, suas concepções ainda permaneciam vinculadas ao pensamento comum e vulgar do aristotelismo.[3] Copérnico representa sim uma mudança no modo de compreender o cosmos, mas ainda seria necessário ultrapassar os limites do mundo fechado, delimitado pela esfera das estrelas fixas da cosmologia geocêntrica.

Único filósofo do século XVI a aderir formal e declaramente à cosmologia copernicana, Giordano Bruno considera um equívoco a filosofia aristotélica e a teologia cristã que servem de fundamento e de justificação à concepção cosmológica geocêntrica. Por isso, empreende sua tarefa de "reformar os céus", apresentando-se ele mesmo como:

> Aquele que atravessou o ar, penetrou o céu, descreveu as estrelas, ultrapassou os limites do mundo, fez desaparecer as fantásticas muralhas das primeiras, oitavas, nonas, décimas e outras esferas que se tivesse podido acrescentar pelas descrições de vãos matemáticos e pelo olhar cego de filósofos vulgares (BRUNO, 2012, p. 30).

No entanto, sua nova concepção de cosmos necessita não somente de uma nova matemática e uma nova física. Ela também não pode prescindir de uma nova fundamentação filosófica. Por isso, Bruno realiza seus primeiros movimentos teóricos tendo presente uma dupla tarefa: por um lado, opera um exercício de descontrução conceitual, pondo abaixo as

---

[3] Uma análise da avaliação bruniana sobre a contribuição de Copérnico encontra-se em Ingegno (1978, p. 26-33), especialmente no cap. II, Copernico come segno divino.

bases pseudofilosóficas que mantém a cosmologia geocêntrica; por outro, lança as novas bases ontológicas e metafísicas sobre as quais podem ser edificada uma nova concepção cosmológica. Seu esforço intelectual se inicia assim pela refutação do modelo aristotélico-ptolomaico, adotado e mantido pelo pensamento escolástico medieval, e avança para a construção de um novo modelo que assume as propostas copernicanas. No entanto, seu movimento não se limita a assumir as ideias copernicanas. Nelas, ele não se detém. Quer ir além, pretende superá-las, pois afinal o modelo cosmológico do astrônomo polonês ainda representava um universo finito. Mas nem por isso Bruno deixa de considerar as observações, os cálculos e as reflexões copernicanas e passa a se referir ao astrônomo polonês, autor do *De revolutionibus*, como a aurora que precede o surgimento do sol da filosofia nolana. Por isso, a atividade inicial de Bruno enquanto filósofo parece mesmo ser a do cosmólogo, que se dedica a interpretar racionalmente as observações e as descrições do mundo que o cerca, inclusive aquelas advindas dos textos e das representações da astronomia de seu tempo, para sustentar a tese da infinitude do universo. Disso dá provas, quando escreve:

> Conhecemos tantas estrelas, tantos astros, tantos numes, que são aquelas tantas centenas de milhares que assistem ao ministério e à contemplação do eficiente primeiro, universal, infinito e eterno. [...] Conhecemos que não há mais que um céu, uma imensa região etérea, onde esses magníficos lumes mantêm suas próprias distâncias, pela comodidade da participação da vida perpétua. Esses corpos flamejantes são os embaixadores que anunciam a excelência da glória e da majestade de Deus (BRUNO, 2012, p. 32).

Como se pode perceber, o abandono do geocentrismo por parte de Bruno não tem a ver somente com a adoção e a reafirmação das teses copernicanas; está vinculado também ao desenvolvimento de suas próprias ideias sobre a infinitude. Por outro lado, sua cosmologia está plenamente de acordo com as suas próprias concepções ontológicas e metafísicas, de acordo com as quais vem afirmada a existência de uma substância única, associada a um princípio único que anima todo o universo e que se manifesta de múltiplos modos (na natureza). Essa é a ideia básica da ontologia bruniana apresentada em *A causa, o princípio e o uno* (BRUNO, 2014).

Para Bruno, "o universo é tudo o que pode ser", enquanto "uma coisa particular qualquer jamais é tudo o que ela pode ser" (*Idem*, p. 121-122). A desproporção entre o universo infinito e a finitude humana começa a ser justificada a partir da relação entre o primeiro princípio, a causa infinita que produz todas as coisas, e a multiplicidade pela qual esse mesmo princípio se manifesta. O cosmos que conhecemos e do qual participamos é, portanto, um todo, uno e infinito.

Apesar de sua crítica violenta às doutrinas aristotélicas e cristãs, Bruno reafirma aqui a validade do princípio da infinitude divina, fazendo confluir para sua cosmologia tanto as concepções copernicanas quanto suas próprias ideias sobre a unidade e a infinitude do universo. A divindade não pode estar fora do mundo. É no plano da imanência que se mostra o efeito infinito da infinita causa. Assim, após criticar radicalmente a cosmologia geocêntrica (aristotélico-ptolomaica) e justificar a cosmologia heliocêntrica (copernicana), em *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, Giordano Bruno apresenta uma primeira versão daquele que será o núcleo duro de sua concepção cosmológica baseada na homogeneidade da

natureza, na infinitude do universo e na pluralidade dos mundos (BRUNO, 1972).

Para realizar seu propósito, também aqui Bruno começa por mostrar como o aristotelismo e a cosmologia geocêntrica estão assentadas sobre bases epistemológicas falsas, na medida em que os sentidos não podem se constituir em princípio de certeza e conhecimento. Por outro lado, como ele mesmo escreve já na introdução desse diálogo:

> Nenhum dos sentidos nega o infinito, visto que não o podemos negar, pelo fato de não compreendermos o infinito com os sentidos; mas, como os sentidos são compreendidos por ele e a razão vem confirmá-lo, somos obrigados a admiti-lo. Aliás, se considerarmos mais atentamente, os próprios sentidos o põem infinito, porque sempre vemos uma coisa compreendida por outra e jamais perceberemos, nem com os sentidos externos nem com os sentidos internos, uma coisa não compreendida por outra, ou algo parecido (BRUNO, 1972, p. 11).

E conclui:

> Finalmente, pelo que se passa à nossa vista, cada objeto parece limitar outro objeto: o ar limita as colinas, os montes limitam o ar, e a terra o mar, e, por seu turno, o mar delimita todas as terras; mas, na verdade, nada há, para além do todo, que lhe sirva de limite. Efetivamente, por todo o lado, abre-se às coisas, em toda direção, um espaço sem limites (*Idem*, p. 11).

Como é possível perceber, trata-se de indicar aqui não somente que a compreensão humana, pela atividade dos sentidos e da razão, pode se acercar do conhecimento do infinito, mas de indicar também que nem os sentidos nem a razão

podem negar o universo infinito. Dessa primeira operação, resulta a defesa inconteste que Bruno fará da razão, agora já não mais aprisionada aos grilhões da filosofia aristotélica e cristã e da cosmologia geocêntrica e finitista.

As teses sobre a infinitude do mundo ganham consistência especialmente no terceiro diálogo de *Sobre o infinito*, quando Bruno apresenta em detalhes seus argumentos contra a "fantasia tola sobre a forma, as esferas e os diversos céus" e afirma "ser único o céu, que é um espaço geral que abarca os infinitos mundos" (*Ibid*., 1972, p. 14). Depois, seguindo em sua tarefa quase pedagógica de ilustrar sua proposta de mudança conceitual, ao discutir com precisão as teorias astronômicas do seu tempo, mostra o equívoco sobre o qual se assentam as explicações cosmológicas do geocentrismo, com seus mais variados movimentos em torno de eixos e deferentes, excêntricas, elípticas e eclípticas... para ao final indicar as consequências funestas que atingem desde os filósofos e matemáticos até os astrólogos, que considera "papagaios aprisionados" saltitando na gaiola conceitual do geocentrismo.

Embora os conceitos da física bruniana ainda estejam impregnados de significação teológica – o que poderia nos levar a aceitar a interpretação de A. Ingegno (1978, p. 100) sobre a prova teológica e a prova física da existência de um mundo infinito –, a ideia de um universo infinito e homogêneo constitui certamente uma ruptura radical tanto com a cosmologia aristotélica quanto com a teologia cristã. Para Bruno, o universo tem a mesma composição e obedece às mesmas leis em toda sua infinita extensão espaço-temporal. Cai, portanto, toda "aquela bela ordem e hierarquia da natureza", consideradas por Bruno, "um sonho ingênuo e um gracejo de velhas decrépitas" (1972, p. 15). Com isso, cai também toda divisão

entre o mundo sublunar e o mundo supralunar, distinção tão difundida pela filosofia tradicional e pelo pensamento escolástico, bem como a correspondente diferença entre mecânica celeste e mecânica terrestre. Assim, no entender de Bruno, no universo infinito, as mesmas leis governam o cosmos, a natureza, o homem. Por isso, o próprio homem pode ser compreendido como um mundo no qual se espelha o universo inteiro.

Como bem sintetiza Granada (2007, p. 279), na cosmologia bruniana cada corpo no universo é formado por quatro elementos onipresentes: fogo, ar, água e terra. Esses corpos diferenciam-se entre estrelas (sóis) e planetas (ou cometas) de acordo com sua composição elementar. Desse modo, quando predomina o fogo, temos uma estrela (sol) que brilha de acordo com esse elemento; quando predominam a terra e a água, temos um planeta opaco que brilha somente porque reflete a luz de sua estrela (sol). Além disso, todas as estrelas estão em constante movimento, impelidas por sua própria "alma intelectual", por uma força intrínseca, sem que seja necessário qualquer tipo de movente inteligente externo. Como se percebe, essas considerações já não podem mais se coadunar com a cosmologia aristotélico-ptolomaica e fazem mesmo avançar as reflexões brunianas em relação ao modelo copernicano, propondo o rompimento total com a visão geocêntrica de um mundo limitado, fechado e finito.

As teses da infinitude do universo e da pluralidade dos mundos ganham uma elaboração ainda detalhada no poema latino *De immenso et innumerabilibus*, no qual Bruno retoma a ideia da animação universal, que já havia sido discutida em *A causa, o princípio e o uno*. Em *De immenso*, um poema de forte inspiração lucreciana, o Nolano reafirma que a natureza

é o princípio vital que anima intrinsecamente todas as coisas; é a potência divina intrínseca que move toda a matéria.[4] Vê-se, portanto, como Bruno articula de modo magistral a construção de sua cosmologia com argumentos ontológicos e metafísicos, ao afirmar que o universo é necessariamente uno, infinito, homogêneo e eterno, pois foi criado por um poder infinito, uma divindade permanente e efetivamente presente em todas as coisas. Desse modo, para Bruno, o universo infinito acaba por coincidir com a totalidade do Ser (o Todo-Uno).

Não há dúvida de que a transformação radical operada pela obra bruniana, considerando especialmente os escritos *De la causa*, *De l'inifinito* e *De immenso*, constitui um dos mais ilustrativos casos de mudança conceitual da cosmologia no pensamento ocidental. No entanto, como já se havia antecipado acima, a filosofia nolana não pretende ser unicamente uma redescrição ontológica e cosmológica. Bruno entende que uma de suas mais significativas contribuições filosóficas consistiria em mostrar que suas reflexões sobre a ontologia e a cosmologia têm consequências imediatas tanto para a epistemologia, quanto para a ética e mesmo para a estética. Ou seja, o processo de transformação atinge todos os âmbitos da reflexão filosófica e pretende mudar completamente a compreensão em todas as áreas da filosofia. Disso dão prova os outros diálogos italianos, *Cabala del cavallo pegaseo* [*A cabala do cavalo Pégaso*], *Spaccio de la bestia trionfante* [*A expulsão da besta triunfante*] e *De gli eroici furori* [*Os furores heroicos*], também publicados em Londres em 1584 e 1585, bem como seus inúmeros outros escritos latinos. Mas será especialmente em *A expulsão da besta triunfante* que Bruno apresentará suas

[4] *De immenso*, I, 2, p. 193; I, 1, p. 307.

reflexões sobre o vínculo entre a cosmologia, a antropologia e a ética.[5] Por isso, cabe perguntar agora em que medida essa mudança da concepção cosmológica também pode alterar o modo de compreender a imagem que o homem faz de si mesmo? Teria a grande mudança conceitual operada por Bruno no âmbito da revolução copernicana também modificado efetivamente as concepções antropológicas vigentes na Renascença?

Já nas páginas introdutórias do diálogo *Sobre o infinito, o universo e os mundos* Bruno aponta para um vínculo explícito entre a transformação da cosmologia e a mudança no campo da ética e da filosofia moral. No entender de Bruno, se consideramos a validade das afirmações sobre a infinitude do universo:

> Não devemos temer que coisa alguma deflua, que nenhum elemento particular se disperse ou caia em verdadeira inanição, ou se espalhe no vácuo [...]. Eis a razão do revezar-se das mutações do todo, pelas quais não há mal do qual não se consiga sair, nem bem no qual não incorra, enquanto pelo espaço infinito, devido à perpétua mutação, toda a substância permanece una e sem alterações" (BRUNO, 1972, p. 17).

Realizado o percurso de transformação conceitual da ontologia e da cosmologia proposto pela filosofia nolana, pode-se passar agora a conhecer:

> Um mundo em que uma coisa sucede sempre a outra coisa, sem que exista uma força última, profunda, pela qual, como da mão do artífice, irreparavelmente se converta em nada. Não existe fins, termos, margens,

[5] Ver especialmente as interpretações de Miguel A. Granada (1989, p. 11-78) na introdução de *Expulsión de la bestia triunfante;* e Fúlvio Papi (1968).

> muralhas que nos defraudem e roubem a infinita abundância das coisas (*Idem*, p. 18).

Ressoando antigas teses lucrecianas, as consequências dessa nova filosofia também se farão sentir, portanto, no campo da ética e da filosofia moral. Por isso, antecipando as teses centrais dos diálogos *A expulsão da besta triunfante* e *Os furores heroicos*, acrescenta:

> Se estivermos atentos a essa contemplação, nenhum acidente estranho nos afastará por dor ou temor, nem nenhuma fortuna nos distrairá por prazer ou esperança, pelo que conseguiremos a verdadeira via para a verdadeira moralidade, seremos magnânimos, desprezando aquilo que só pensamentos infantis apreciam. Certamente nos tornaremos maiores do que aqueles que o vulgo cego adora, porque seremos os sinceros contempladores da história da natureza, que está escrita em nós mesmos, e metódicos executores das leis divinas, que estão esculpidas no centro do nosso coração (BRUNO, 1972, p. 17).

Desse modo, a filosofia nolana pretende fazer compreender de outro modo o significado da natureza e o sentido do humano. Com a conquista do conhecimento do universo infinito, sabedor do processo de mutação intrínseco a todas as coisas, o homem pode formar uma nova imagem de mundo, de si mesmo e de Deus. Em *A expulsão da besta triunfante*, onde afirma lançar "as sementes de sua filosofia moral", Bruno pretende tirar as consequências da sua nova cosmologia do universo infinito para o âmbito da ética, da moral e da política. Fábula moral inscrita na tradição literária da sátira, esse diálogo relata uma assembleia de deuses que discutem uma reforma celeste na qual os vícios deveriam ser substituídos

pelas virtudes. Presidido por Júpiter, o conselho dos deuses examina cuidadosamente as quarenta e oito constelações que constituem a cosmologia aristotélica-ptolomaica atribuindo--lhe vícios e virtudes. Embora o cenário permaneça fortemente influenciado pela visão tradicional do cosmos, toda a ação se passa sobre o pano de fundo da transformação conceitual em parte já realizada (*Sobre o infinito*) e em parte ainda em curso (*De immenso*). O tom jocoso e satírico da reunião do conselho de deuses não deixa dúvida quanto ao significado crítico que cada intervenção adquire no conjunto do diálogo.

Aqui Bruno discute um dos temas mais importantes da ontologia clássica, a relação entre a permanência e a mutação. Sua tese básica é de que:

> O princípio, o meio e o fim, o nascimento, o aumento e a perfeição de tudo aquilo que vemos, resultam de contrários, pelos contrários, nos contrários, para os contrários. E onde há contrariedade, há ação, há reação, há movimento, há diversidade, há pluralidade, há ordem, há graus, há sucessão, há vicissitude (BRUNO, *Spaccio*, 1972, p. 573).

Tudo muda o tempo todo no mundo, nada permanece o mesmo, exceto a unidade infinita que permanece a mesma no movimento dos contrários. Agora não se trata, portanto, de considerar somente uma perspectiva cosmológica, mas de extrair as consequências das reflexões filosóficas já apresentadas anteriormente para os campos da epistemologia, da ética e da estética.

Assim, no decurso da conversação é o sentido da vida humana que assume o primeiro plano do debate. Nas palavras de Sofia, Bruno afirma:

> Vemos que todo deleite não consiste senão em certa passagem, caminho e movimento. Dado que fastidioso e triste é o estado da fome, desagradável e pesado é o estado da saciedade, mas o que deleita é o movimento de um para outro. O estado do ardor venéreo atormenta, o estado do desejo saciado entristece, mas o que satisfaz é a passagem de um estado a outro. Em nenhuma situação presente encontra-se prazer, se o passado não se tornou fastidioso [...]. A quem esteve sentado ou recostado, agrada e convém o caminhar; e quem andou a pé, encontra alívio ao sentar-se. Sente prazer no campo, quem ficou muito tempo em casa; anseia pelo quarto, quem enjoou do campo. Repetir um alimento, ainda que saboroso, no fim causa náusea. Tanto é assim que o que traz satisfação é a mutação de um contrário a outro através das coisas que deles participam, o movimento de um contrário a outro através de seus intermediários; e, finalmente, vemos tamanha familiaridade entre um contrário e outro que um convém mais ao outro do que o semelhante ao semelhante (BRUNO, *Spaccio*, 1972, p. 571-572).

A diferença não pode residir, portanto, na repetição, nem depender dela. Fosse assim, a própria ação humana estaria limitada e não poderia vivenciar a liberdade.

As consequências da filosofia que assume o movimento da contradição e da mutação também são evidentes não somente para o campo da natureza, mas especialmente para o campo da ética. De acordo com o discurso de Sofia:

> Não há justiça senão onde há erro, a concórdia não se realiza senão onde há contrariedade; o esférico não descansa no esférico, pois se tocam em um ponto, mas o côncavo repousa no convexo; e moralmente o soberbo não pode conviver com o soberbo, o pobre com o pobre, o avarento com o avarento, mas um se compraz com o humilde, outro com o rico, este com o

esplêndido. Assim, considerando física, matemática e moralmente vê-se que não foi pouco o que descobriu aquele filósofo que chegou ao princípio da coincidência dos contrários (BRUNO, *Spaccio*, p. 573).

A estrutura da ação humana se define assim pela oposicionalidade, característica cujo movimento repõe e possibilita a identidade do todo. Como se pode perceber, opera aqui a influência daquela tese fundamental para o pensamento neoplatônico que permite conciliar a pluralidade e a mutabilidade de todas as coisas com a unidade da natureza infinita e de que o universo se reflete em todas as coisas. É a partir desse pressuposto que Giordano Bruno poderá estabelecer os estreitos vínculos que, como resultado de um jogo de oposições entre vícios e virtudes, conjugam natureza e moralidade. Isso indica claramente que a filosofia bruniana é construída a partir de uma pressuposição sobre a íntima conexão entre a cosmologia e a filosofia moral, entre a natureza e a ética. Nesse sentido, opera também no campo da ética e da moral aquele mesmo princípio que havia permitido a Bruno superar os limites da cosmologia aristotélico-ptolomaica e estabelecer a tese da infinitude do universo. Assim, para o filósofo de Nola, a possibilidade de conhecer e de reconhecer a infinitude do universo permite ao homem também tomar consciência e romper com os limites da finitude humana.

Referências

BRUNO, Giordano. *Opere complete/Œuvres completes* (Yves Hersant e Nuccio Ordine). Paris: Les Belles Lettres, 1993-1999 (7 vols.)

________. *Sobre o infinito, o universo e os mundos*. Trad. Helda Barraco e Nestor Deola. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os pensadores).

________. *Expulsión de la bestia triunfante.* Trad., int. e notas de Miguel A. Granada. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

________. *A ceia de Cinzas*. Trad. de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: Educs, 2012.

PIETRO DANIEL OMODEO

Doutor em filosofia pela Universidade de Turim, na Itália, e mestre pela mesma instituição, em 2004. Tem experiência na área de Filosofia e História da Ciência, pesquisando principalmente sobre os seguintes temas: Copérnico, Giordano Bruno, Nicolau de Cusa, Cosmologia, ontologia e ética. Atualmente é pesquisador do Max Planck Institute for the History of Science, em Berlim, e autor do livro: *Copernicus in the cultural debates of the Renaissance: reception, legacy, transformation* (Brill), publicado em 2014.

COSMOLOGIA E ÉTICA NO TEMPO DE GIORDANO BRUNO[1]

Pietro Daniel Omodeo[2]

No século XVI, a Europa viveu uma crise marcada pela cisão entre as confissões religiosas e pelos enrijecimentos doutrinários. Foi, ao mesmo tempo, um período de renovação científica e cultural. Sínteses filosóficas novas e precárias, que muitas vezes traziam consigo visões ecléticas da natureza, do cosmos e do homem – colocaram em discussão as autoridades consolidadas e as concepções cristalizadas sobre a piedade, a transcendência e o divino. O estudo da obra e da biografia de Giordano Bruno oferece ao historiador um acesso privilegiado à cultura filosófica e científica do Renascimento e aos seus trabalhos. Em sua obra, o poder desantropocentrizador intrínseco ao descentramento copernicano da Terra é levado

[1] A tradução deste artigo do italiano para o português foi gentilmente realizada pelo filósofo e Professor Associado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Luiz Carlos Bombassaro.

[2] Pesquisador do Max Planck Institute for the History of Science, em Berlim.

às últimas consequências por meio de uma visão infinitista do espaço e da pluralidade dos mundos – entendidos como sistemas solares análogos ao nosso. A reforma cosmológica bruniana era um convite para repensar o homem em sua relação com a natureza e com Deus[3]; mas a radicalidade desse apelo acabou por se deparar com a severa censura inquisitorial[4].

Para comprender o entusiasmo e as preocupações que acompanharam primeiro a virada copernicana a depois aquela bruniana, considero oportuna uma descrição breve sobre o modo como as tendências humanísticas influenciaram as reflexões sobre a relação homem-mundo[5]. Farei referência especialmente ao modo como vem sendo tratado o tema do microcosmo e do macrocosmo em *De disciplinis mathematicis*, discurso de juventude de Tycho Brahe, representante máximo da astronomia matemática no tempo de Bruno. Em segundo lugar, procurarei ilustrar a crise da concepção humanística da harmonia antropológico-cosmológica que ganha destaque na visão antiantropocêntrica de Copérnico e Bruno. Essa reversão de perspectiva alimentou em Bruno expectativas milenarísticas, na convicção de que deveria se assistir em breve a uma renovação universal, ou seja, a um "Renascimento" filosófico-cultural e civil[6]. Para ilustrar essas expectativas brunianas,

---

[3] O confronto e o desencontro de Bruno com as autoridades acadêmicas e eclesiásticas caracteriza a problemática complexa de seu modo de repensar infinitista em relação à cosmologia, antropologia, ética, política e religião. Para uma síntese elucidativa da concepção bruniana, em especial nos diálogos filosóficos italianos, ver: Granada (1999, p. IX-CXVIII); e Ordine (2004). Sobre as tensões ético-antropológicas e dos escritos vinculados à astronomia pós-copernicana e à cosmologia bruniana, tomo a liberdade de remeter ao meu texto (OMODEO, 2014, cap. 7 e 8).

[4] Referência imprescindível continua a ser Firpo (1993).

[5] Trata-se de temas muito conhecidos dos estudiosos da cultura científica renascentista. Deles se ocupou Cassirer (1927). Ver também Garin (2007).

[6] Sobre o 'milenarismo' de Bruno, especialmente no *Spaccio de la bestia trionfante*, ver Canone (2005, p. 53-65).

vou me servir de algumas passagens extraídas dos diálogos filosóficos italianos publicados em 1584 e 1585. Especificamente, Bruno via na virada astronômica do *De revolutionibus orbium coelestium* copernicano o sintoma do início dos "novos tempos"; sua intenção era trazer maturidade à mudança em curso por meio do próprio projeto filosófico revolucionário. Por fim, mostrarei como o seu projeto teria de se deparar com o enrijecimento do dogma teológico na Itália pós-tridentina atendo-me ao processo inquisitorial, triste documento da intolerência religiosa na Europa moderna[7]. Pretendo rediscutir o caso Buno concentrando-me nos problemas cosmológicos e copernicanos que ganharam destaque e foram debatidos durante o processo.

1. Astronomia e ética: topos clássico e humanístico

A ideia de que a contemplação do firmamento e o estudo dos astros têm um valor ético intrínseco é talvez tão antiga quanto a própria disciplina. Os versículos da Bíblia exaltam os céus como epifania do Criador: "*Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum*" ["Os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos."] (*Salmos* 18:2-3). Na cultura científica da Idade Média e do Renascimento difunde-se amplamente a convicção de que a astronomia não somente eleva a Deus, mas também ajuda a compreender o homem. Na base está a concepção antropocêntrica de acordo com a qual o homem seria o fim

[7] Farei referência aos documentos do processo na edição francesa (BRUNO 2000).

último da Criação. A exaltação da sua grandeza e a compaixão de suas misérias estão vinculadas às considerações sobre sua posição central, mas também ao ínfimo da sua morada. Para o humanismo quatrocentista, esses temas são elaborados em termos de uma correspondência entre homem e cosmos; a dignidade da figura humana é apresentada na posição ereta e no olhar voltado para o céu. E cabe a Pico della Mirandola, espírito voltado à concordância filosófica para além do particularismo das crenças e das escolas, um dos mais famosos elogios ao ser humano na época do florescimento da filologia e da retomada dos clássicos:

> Assim, [Deus] tomou o homem como obra da natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: "Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo[8].

[8] "*Igitur [Deus] hominem accepit indiscretae opus imaginis, atque in mundi positum meditullio, sic est alloquutus: 'Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus o Adam, ut quem sedem, quam faciem, quae*

A ideia de que existe uma correspondência entre o microcosmo homem e o macrocosmo celeste é uma herança clássica. No diálogo de Platão, intitulado Timeu, o pitagórico exalta a faculdade da visão enquanto sentido privilegiado capaz de elevar-se para além das coisas que passam. Os olhos abririam aos mortais um acesso privilegiado ao divino:

> Nós diremos que a causa por que Deus inventou a visão e nô-la concedeu, é a seguinte: tendo contemplado no céu os movimentos da inteligência, que são da mesma natureza dos do nosso pensamento, porém perturbados; tendo estudado a fundo esses movimentos celestes, participado da retidão natural do raciocinar, imitando os movimentos divinos infalíveis, poderemos estabilizar os nossos, que não cessam de errar[9].

As revoluções dos corpos celestes, suas recorrências períodicas e os ciclos de toda a natureza, além de mostrar

---

munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris [animalibus] natura intra praescriptas a nobis leges coercetur: Tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te coelestem, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut turpi ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare. Poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.' O summam Dei patris liberalitetem, summam et admirandam hominis felicitatem. Cui datum id habere quod optat, id esse quod velit" (PICO DELA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, vol. 1, p. 314-315) [Aqui citado da edição portuguesa: PICO DELA MIRANDOLA, 1989, p. 49].

[9] "*Il dio ha trovato e ha donato a noi la vista, affinché, osservando nel cielo i movimenti ciclici dell'intelligenza, ce ne servissimo per le circolazioni del pensiero che è in noi, le quali sono affini a quelli, sia pure come circolazioni non ordinate a circolazioni ordinate; e così, traendone insegnamento e partecipando alla rettitudine dei ragionamenti conformi a natura, imitando le circolazioni del dio che sono del tutto regolari, correggessimo le nostre circolazioni erranti*" (PLATONE, *Timeo* 47 B-C. Traduzione a cura di Giovanni Reale in Platone, *Timeo*, 155). [Aqui citado da edição brasileira: Platão, *Timeu*. São Paulo: Hemus, 1981, p. 110].

a ordem e a beleza do cosmos, despertam em nós o sentido da harmonia e da medida, base da ética clássica da *aurea mediocritas*.

Isso não está distante da perspectiva estoica apresentada por Lucilio Balbo no *De natura deorum* ciceroniano. Aqui é o próprio Cícero que expõe o ponto de vista sofisticadamente antropocêntrico e teológico de acordo com o qual a função da visão é a de abrir ao homem a providência intrínseca do mundo do qual é espectador:

> Em primeiro lugar, o deus elevou o homem da terra e o colocou em posição ereta, de pé, de modo que, contemplando o céu, pudesse ter alguma noção dos deuses. Os homens na verdade não habitam a Terra, mas em certo sentido são na Terra espectadores das realidades superiores e celestes, cuja contemplação não pertence a nenhuma outra espécie de seres viventes. [...] Os olhos, como observadores, ocupam a posição mais eleveda, da qual, gozando de uma perspectiva mais ampla, possam desenvolver as suas funções[10].

Autores clássicos como Platão e Cícero faziam longas digressões sobre a perfeição do corpo humano com base na sugestiva ideia de uma correspondência entre anatomia humana e ordem natural, concepção que se tornaria herança da cultura científica medieval e renascentista, também graças às aplicações e implicações médicas e astrológicas.

---

[10] "*Quae primum eos [homines] humo excitos celsos et erectos constitit [providentia naturae], ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. [...] Nam oculi tamquam speculatores altissimum locum obtinent, ex quo plurima conspicientes fungantur suo munere*" (CICERONE, *De natura deorum*, II, 56, p. 140ss. Tradução Luis Carlos Bombassaro (LCB)).

Esses temas confluem para a cultura do humanismo alemão tardio, nos centros culturais da Reforma que foram muito influenciados pelas pregações de Philipp Melanchton e pela fusão eclética do credo luterano, do humanismo erasmiano e do naturalismo aristotélico[11]. Sirva de exemplo o discurso público *De disciplinis mathematicis* proferido em 1574 na Universidade de Rostock pelo jovem de dezoito anos Tycho Brahe, aristocrata dinamarquês de alta estirpe. O discurso, na verdade um elogio da astronomia e uma defesa da astrologia, é uma síntese de cultura humanística e melanchtoniana. Começa com uma divisão canônica das matemáticas em várias subdisciplinas, partindo da geometria e da aritmética[12]. Invariavelmente, aparece uma referência à antiga escola dos pitagóricos, aqueles que – de acordo com Brahe – mais do que ninguém revelaram o mistério da criação divina inscrita na ordem da natureza[13].

Para um matemático marcado pela cultura do tempo, a piedade da astronomia reverbera nos citadíssimos versículos do *Livro da sabedoria* "*Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*" ["Tudo dispuseste com medida, número e peso"] (*Liber sapientiae,* 11:21). Rainha entre as matemáticas encontra-se, para Brahe, a astronomia, ciência destinada ao mais

---

[11] Referência *standard* sobre a questão da concepção melanchtoniana da astronomia, em particular da astrologia como ciência da Providência Divina, encontra-se em Kusukawa (1995).

[12] Trato do gênero *laudatio mathematicae* em "*Utilitas astronomiae*". In the (RERANISSANCE, 2015).

[13] A paixão pelo pitagorismo como filosofia apta a suportar uma abordagem matemática da natureza pode ser colocada no contexto de dois debates culturais importantes. O primeiro, concernente a *certitudo mathematicarum* foi estudado por De Pace (1993). O segundo é a astronomia copernicana, como bem mostrou a seu tempo Bilisnki (1977) e Omodeo (2014, seção 4, 4, p. 167-170. "The Invention of Pythagorean Cosmology".

importante trabalho do Arquiteto supremo. A parte teórica revelaria o projeto matemático; a astrológica, o fim providencial. Brahe adere a tal perspectiva nitidamente melanchtoniana a ponto de considerar ímpios os críticos da astrologia: "É evidente que aqueles que afirmam que os astros não têm influência alguma sobre a nossa realidade terrestre negam a ordem e a providência de Deus"[14]. Na continuidade do discurso, aparecerá que os principais detratores da divinização são os filósofos da escola de Pico e os teólogos calvinistas[15].

Brahe não deixa de considerar as correspondências astrológicas entre corpos celestes, caracteres humanos e anatomia. Os dois órgãos mais importantes, coração e cérebro, correspondem respectivamente aos maiores lumes, Sol e Lua. O fígado, fábrica do sangue, corresponderá a Júpiter, astro sanguíneo e vital; os rins, a Vênus, pela sua ligação com os órgãos genitais, e assim por diante.

> Dada a estreita analogia entre os sete planetas e os sete principais órgãos do corpo humano – conclui Brahe – e dado que tudo está em tal consonância [para demonstrar] que o homem é quase perfeitamente conforme a ideia do mundo superior. Por isso, os filósofos tem razão em chamá-lo 'microcosmo'. Quem, pois, em plena posse de suas faculdades mentais, poderá negar que os corpos celestes têm influência sobre aqueles humanos, aos quais estão ligados pela forte semelhança em suas funções?[16]

---

[14] "*Apparet itaque, quam inique ordinationi et providentiae divinae contradicant, qui astrorum nullam esse asserunt in haec inferiora influentiam*" (BRAHE. *De disciplinis mathematicis*, 1972, p. 143–174; p. 155).

[15] A importância de Pico no debate astronômico do século XVI foi destacada, talvez de modo exagerado, por Westman (2011).

[16] "*Cum itaque tanta sit analogia inter septem Planetas et inter septem principalia membra in hominis corpore adeoque sibi omnia consentiant, ut quasi ad ideam*

Note-se que, não obstante a explícita tomada de distância em relação ao Pico das *Disputationes in astrologiam*, Brahe assume completamente a temática antropocêntrica do *De hominis dignitate*. Em suas mãos, isso torna-se uma alavanca a ser utilizada para minar a doutrina copernicana do movimento terrestre. Na verdade, a admiração que Brahe tem para como *o rigor matemático* do pai do heliocentrismo moderno é afetada pelas considerações acerca do *absurdo físico* das suas hipóteses. No discurso de 1574, ele não trata em detalhes as dificuldades da teoria copernicana ligadas à física e à cosmologia geocêntrica de matriz aristotélica, como fará nos escritos posteriores e particularmente na correspondência científica com o matemático heliocêntrico Christopher Rothmann, publicada em 1596[17]. O jovem Brahe salienta de modo especial a importância ética e providencial em colocar o microcosmo homem no centro da criação:

> De acordo com a compreensão verdadeira e adequada de Deus, revelada por suas próprias palavras, considero que nada seja mais próprio à natureza humana e mais consoante ao fim pelo qual o homem foi criado e colocado na Terra, no centro do mundo, que contemplar, desde este lugar central, o que resplende na arquitetura do mundo (sobretudo no reino celeste onde refulgem tantas estrelas perpétuas), de modo que [o homem] passe suavemente a vida em prazeirosa e engenhosa contemplação. Assim, com justa veneração e louvor, ele celebrará Deus por conhecer suas sapientíssimas e muitas obras"[18].

---

superioris mundi formatus esse homo, ideoque non immerito a philosophis Microcosmos appelletur: quis unquam sanae mentis negare poterit, coelestia corpora in humana, quibus tanta officiorum similitudine devincta sint, influere?" (BRAHE, 1972, p. 157-158).

[17] Remeto à discussão apresentada em Omodeo (2014, p. 225-230).

[18] "*Post Dei veram et competentem cognitionem, nobis in verbo a se dato revelatam, nihil hominis naturae magis proprium, et finis propter quem homo in Terra, mundi*

Brahe declara que o prazer intelectual da contemplação dos céus nos eleva da efemeridade do nosso mundo, das vicissitudes "ridículas" ligadas à existência (*a terrenis his, ridiculis et caducis rebus, ad coelestes... afficit et recreat*). O amor e a investigação dos céus prepara o homem para a imortalidade destacando-o daquilo que é passageiro e dirigindo-o para o que há de mais puro e constante (BRAHE, 1972, 151).

Surpreende a candura quase ascética do jovem Brahe quando se leva em conta sua biografia intelectual e quando se considera que não houve, no século XVI, outro astrônomo tão propenso quanto ele às paixões, à ambição, à ira e à suspeita. Seu amor aos astros transforma-se numa atitude predatória diante dos agricultores das suas terras por causa da constante necessidade de recursos para investir no magnífico castelo e observatório de Uraniborg, com seus instrumentos de observação, o laboratório alquímico e a sua corte de matemáticos, literatos e cortesãos. A isso se acresce seu constante menosprezo aos méritos dos colaboradores, vistos como meros instrumentos do próprio trabalho, e as discussões ferozes com os outros matemáticos e astrônomos tachados de plágio por terem conseguido chegar, independente dele, a conclusões similares às suas[19]. O distanciamento do astrônomo das coisas terrenas não é, propriamente, a marca da atividade científica de Brahe[20].

---

centro, conditus et collocatus sit, magis consentaneum esse judico, quam ut inde tanquam e loco medio, ea, quae in tota mundi fabrica, imprimis vero in coelesti illa et fulgentissima tot perpetuarum stellarum regia elucent, prospectans, jucunda hac et ingeniosa contemplatione aetatem suam suaviter transigat, Deumque opificem in his suis sapientissimis et variis operibus agnoscens, merita eum veneratione ac laude celebret" (BRAHE, 1972, p. 152).

[19] Dentre os numerosos estudos sobre as controvérias geo-heliocêntricas de Brahe, ver especialmente Rosen (1986); Granada (1996); Jardine; Segonds (2008).

[20] Para um retrato provocativo de Brahe como senhor feudal que estende a lógica do poder senhorial à gestão da pesquisa científica, ver Conner (2005,

É possível encontrar ainda outros exemplos de profunda ambivalência entre as declarações de intenções ascéticas e a ferocidade no debate com os contendores. Dentre eles pode-se recordar o caso do filósofo platônico Plotino, que foi muito importante na filosofia renascentista de Marsílio Ficino a Giordano Bruno. Pelos testemunhos de seu aluno e biógrafo Porfírio, Plotino era tão dedicado à transcendência a ponto de recusar-se a ser retratado, desejando com isso separar-se da própria aparência terrena e do corpo mortal. Como se lê na abertura da *Vida de Plotino*, "o filósofo [...] parecia envergonhar-se de estar num corpo. Devido a esse estado de ânimo, não queria contar nada sobre o seus nascimento, nem sobre seus pais, nem sobre sua pátria" (PORFIRIO, 2002, p. 2-66). Mas esse distanciamento hierático diminuia rapidamente quando se tratava da riqueza. Numa outra passagem da mesma biografia, sabe-se que:

> Plotino possuia uma capacidade extraordinária para interpretar os caracteres, tanto que, quando certa vez foi roubado um colar precioso […] foram conduzidos diante dele todos os escravos, que ele após observá-los, indicando um deles, exclamou: 'Este é o ladrão'. Após ter sido açoitado e após ter num primeiro momento negado insistentemente, ao final este confessou e restituiu aquilo que havia roubado (PORFIRIO, 2002, p. 25).

A maior virtude de Plotino não consistia evidentemente em sua prática como os escravos, mas na teoria. Diz-se que, em seu leito de morte, ele convidava os seus alunos a

---

p. 321-325). Para um estudo detalhado das atividades realizadas no observatório astronômico de Brahe na ilha dinamarquesa de Hven e sobre as pessoas envolvidas no centro, ver Christianson (2000).

contemplar o universo para se unir a Deus: "Procurai reconduzir o divino que está em vós para o divino que está no universo". Essa é a ideia central para a especulação cosmológica de Bruno, para quem a consciência íntima da infinitude divina é mediada pela contemplação do universo infinito e dos infinitos mundos, estrelas inumeráveis circundadas, como tantos sóis, por terras inumeráveis. Se Brahe podia se comprazer em exaltar a valência ética da astronomia à qual havia dedicado a própria vida desde uma posição privilegiada de um aristocrata poderoso e abastado; bem diversas são as condições nas quais escreveu e ensinou Bruno em sua aventurosa preregrinação europeia e em seu final trágico nas prisões da Inquisição. Como se depreende de uma delação do companheiro de cárcere em Veneza, Francesco Graziano: *"Certa noite levou à janela Francesco Napolitano e lhe mostrou uma estrela, dizendo que ela era um mundo e que todas as estrelas eram mundos"* (BRUNO, *Le procès*, doc. 51, p. 301).

Para o prisioneiro obrigado a observar as estrelas por uma janelinha da cela, a valência ética e anagógica da contemplação do universo, que liberta o espírito e o reconcilia com o infinito, é reforçada pelo caráter trágico das circunstâncias.

2. Bruno e a reforma universal da ciência e dos costumes

Giovanni Mocenigo, o anfitrião traidor que fez prender e entregou Bruno ao tribunal do Santo Ofício em Veneza, aduziu entre outras acusações

> [...] que o havia ouvido dizer [...] que os procedimentos usados agora pela Igreja não são aqueles usados

> pelos apóstolos, porque com as pregações e com os exemplos de uma vida decente convertiam as pessoas, mas que agora quem não deseja ser católico precisa provar o castigo e a pena, porque usa-se a força e não o amor; que este mundo não poderia continuar assim porque não havia senão ignorância, e nenhuma religião que fosse boa; que a católica lhe agradava bem mais que as outras, mas que esta ainda precisava de grandes regras; e que não estava bem assim, mas que logo o mundo haveria de ver uma reforma geral de si mesmo, porque era impossível que durassem tantas safadezas[21].

Apesar do propósito acusatório do delator, a denúncia parece plausível quando cotejada com as afirmações que ao longo do tempo Bruno expôs em seus escritos. Para ele, o enobrecimento do homem por meio da ciência, cuja garantia está particularmente no conhecimento dos céus, reside em primeiro lugar no projeto – ou no presságio – de uma libertação universal da humanidade dos estreitos limites estabelecidos pela filosofia e pela teologia escolásticas, pela religião cristã e pelas leis injustas. O livre pensador que gostava de definir-se com os versos de Ariosto "*d'ogni legge nemico e d'ogni fede*" ["inimigo de toda lei e de todo credo"] considerava que uma teologia racional constituiria a alternativa histórica aos sectarismo das

---

[21] "*[...] d'avergli sentito dire [...] che il proceder che usa adesso la Chiesa, non è quello che usavano gl'apostoli, perché quelli con le predicationi et con gl'esempi di buona vita convertivano la gente, ma che hora chi non vuol esser catholico, bisogna che provi il castigo et la pena, perché si usa la forza et non l'amore; che questo mondo non poteva durar così perché non v'era se non ignoranza, et niuna religione che fosse buona; che la cattolica gli piaceva ben più de l'altre, ma che questa ancora havea bisogno di gran regole; et che non stava bene così, ma che presto il mondo havrebbe veduto una riforma generale di se stesso, perché era impossibile che durassero tante corruttele*" (BRUNO, *Procès*, 2010, doc. 10, terceira denúncia de Giovanni Mocenigo (Veneza, 29 de maio de 1592), p. 41).

diversas confissões numa época de guerras religiosas e perseguições ferozes. Em *Spaccio de la bestia trionfante* [*Expulsão da besta triunfante*] (Londres 1584), ele havia esboçado uma reforma geral das virtudes e dos vícios organizados através de um exercício mnemônico aplicado às constelações celestes. Na base estava a convicção de que o heliocentrismo de Nicolau Copérnico teria aberto o caminho para repensar completamente a filosofia, o homem e Deus, o que traria muitas consequências desde a perspectiva da história da civilização.

> Quem poderia ser, pois, tão vil e descortês – é a pergunta retórica de Bruno em *La cena de le ceneri* [*A ceia de Cinzas*] (1584) – ante o estudo desse homem [Copérnico] que – deixando de lado tudo aquilo que fez, disposto pelos deuses como uma aurora que deveria preceder a saída deste Sol da antiga e verdadeira filosofia, durante tantos séculos sepultada nas cavernas tenebrosas da ignorância cega, maligna, proterva e invejosa –, considerando aquilo que ele não pôde fazer, quisesse colocá-lo no mesmo saco da gregária multidão que discorre, guia-se e precipita-se mais por ouvir uma fé bruta e ignóbil, em vez de considerá-lo como um entre aqueles que, graças a um feliz engenho, puderam orientar-se e elevar-se com a fidelíssima orientação do olhar da inteligência divina?”[22]

Antes de Bruno, o matemático inglês Thomas Digges havia ressaltado que a rotação axial da Terra, ao tirar dos céus

---

[22] “*Chi dunque sarà sì villano e discortese verso il studio di quest’uomo [Copernico], che, avendo posto in oblio quel tanto che ha fatto, con esser ordinato dagli dei come una aurora, che dovea precedere l’uscita di questo sole de l’antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva ed invida ignoranza; vogli, notandolo per quel che non ha possuto fare, metterlo nel medesmo numero della gregaria moltitudine [...]*” (BRUNO, *La cena delle Ceneri*, 2000, p. 25) [Aqui citado da edição brasileira: BRUNO, 2012, p. 41-42].

a tarefa de produzir o dia e a noite no arco de vinte e quatro horas, abria a possibilidade de ampliar indefinidamente o cosmos. "O motivo principal que levou alguns a considerar que os céus são finitos – observava numa famosa paráfrase em inglês de partes do primeiro livro do *De revolutionibus* copernicano – é o movimento que eles lhe atribuíram de maneira inquestionável"[23]. Na verdade, um dos argumentos aristotélicos decisivos contra o infinito cosmológico havia sido mesmo a necessidade que o movimento diurno dos céus fosse realizado num tempo finito.

Nos diálogos italianos e nas obras latinas subsequentes, especialmente nos assim chamados poemas de Frankfurt de 1591, Bruno afirma a pluralidade infinita dos mundos pensados em analogia com o sistema solar (GRANADA, 2007, p. 149-156). Essa visão implicava um questionamento radical do lugar do homem no universo, de sua relação com a natureza e, enfim, com Deus. Renunciar a uma perspectiva antropocêntrica não implicava talvez repensar o próprio conceito de Providência?

Essa renúncia àquilo que poderíamos chamar de "princípio antrópico", que coloca o homem como centro e fim da natureza, já havia sido posta em xeque por outros defensores do sistema copernicano e da pluralidade dos mundos. O físico e matemático Giovanni Battista Benedetti, por exemplo, em suas *Disputationes mathematicae et physicae* (Torino 1585), havia considerado absurdo que todo o cosmos estivesse a serviço dos acontecimentos terrestres. Como se pode ler numa carta sobre o "fim dos corpos celestes" (*de fine corporum coelestium*) endereçada ao dignatário savoiano Filiberto Pingone:

[23] "*For the cheefest reason that hath moved some to thincke the Heaven limited was Motion, whiche they thoughte without controversie to bee in deede in it*" (DIGGES, 1934, p. 69-117; p. 83-95; p. 91).

Desejas saber, além da revelação, qual é o fim para o qual foram criados os corpos celestes, servindo-te [tão somente] da razão humana? Então não deves ter como certo que regem um corpo desprezível quanto a Terra cheia de águas, animais e plantas, dado que eles são corpos divinos, inumeráveis e dotados de enorme grandeza e movimentos rapidíssimos. Não considero que estão certos aqueles que seguem o ensinamento de Aristarco de Samos e de Copérnico. Com base em sua teoria não se deveria certamente crer que o universo inteiro não tenha outro fim senão reger *este centro do epiciclo lunar* ([me refiro à Terra] seguindo seu modo de falar). Seria realmente abominável privar os centros dos outros epiciclos planetários de semelhantes influxos [celestes]. Seria irracional, se aquela teoria, que consideram a mais convincente, fosse verdadeira. Para tal propósito não tem valor algum as objeções de Aristóteles, o qual afirma que os corpos celestes não se geram nem se dissolvem dado que os nossos antigos predecessores nunca observaram alterações nos céus. De fato, um habitante hipotético do céu não poderia certamente observar as mudanças que ocorrem na Terra e em suas proximidades, dado que consideram suas partes e não o todo. Por isso, nada exclui que possa haver mudanças particulares mesmo no céu[24].

---

[24] "*Si absque lumine superiori, in quem finem facta fuerint corpora coelestia, scire desideras, et humanam rationem sequi volueris, putandum tibi non erit ea solum effecta esse, ut tam vile corpus, ut est terra aquis irrigata, animalia, et plantas regant, cum ea corpora sint divina, in numero incomprehensibilia, maximis magnitudinibus, et motibus velocissimis, praedita, id etiam minus putabunt hii, qui opinionem Aristarchi Samii, et Nicolai Copernici sequuntur, quorum ratione fieri non potest, ut credant, eius, quod ex vniverso reliquum est, alium finem non habere, quam regimen huius centri epicycli Lunaris, ut illorum more loquar. Quam enim turpe esset si centra aliorum epicyclorum planetarum tali regimine privarentur, id quod nullo modo cum ratione consentit, si tam vera est ea opinio, quemadmodum rationabiliorem eam existimant. Neque quid quam valet opinio Aristotelis, qui corpora coelestia, ab ortu, et interitu libera esse sentit, dicens superioribus saeculis, a nostris antiquis nullam unquam animadversam fuisse alterationem in coelo, cum non videat si quis esset in coelo, neque etiam observare posset alterationes quæ in Terra, et circa Terram fiunt, quae in partibus, et non in toto spectantur: unde etiam fieri potest, ut in coelo sint particulares alterationes*" (BENEDETTI, *Diversae speculationes*, p. 255).

O programa filosófico de Bruno é ainda mais radical. Se para Benedetti e outros pensadores, dentre os quais o famoso professor neoplatônico Francesco Patrizi, a infinitude do espaço é uma extensão ilimitada para além da abóbada celeste, para Bruno todo o espaço está cheio de vida e povoado por mundos infinitos.

Especialmente sobre o tema da pluralidade dos mundos, Bruno deveria se confrontar muitas vezes com os inquisidores. No sumário do processo, compilado em 1598, a questão da pluralidade dos mundos (*plures esse mundos*) ocupa um capítulo próprio dentre os principais erros doutrinários de Bruno (*Procès*, 2000, doc. 51, p. 299-309). Sabe-se pelos documentos que o tema foi abordado em diversos interrogatórios (terceiro, décimo segundo, décimo quarto e décimo sétimo). Em 24 de março de 1597, ele foi explicitamente exortado a abandonar tais *vanità* [fantasias] cosmológicas: "Então ele foi advertido a abandonar tais fantasias relativas à pluralidade dos mundos" (*Deinde fuit adminitus ad relinquendum huiusmodi eius vanitates diversorum mundorum*) (BRUNO, *Procès*, 2000, doc. 49, p. 241).

Por outro lado, Bruno estava convicto de que sua própria concepção era piedosa. A figura de Acteão, o caçador transformado em cervo por Diana e devorado pelos próprios cães de caça, torna-se nos *Eroici furori* alegoria do intelecto que, por meio da contemplação da natureza, descobre que o infinito umbrátil no mundo externo é o fundamento do próprio ser do qual está afastado (BEIERWALTES, 1978, p. 345-354). Para Bruno, o infinito é pois o elo de ligação entre antropologia, cosmologia e teologia. Ele considerava que tal concepção, embora inovadora, não deveria incorrer na censura teológica, uma vez que exaltava a onipotência de Deus:

> Não é preciso temer a censura dos espíritos honrados, religiosos autênticos e, ainda assim, naturalmente homens de bem, amigos da conversação civil e das boas doutrinas, pois, quando a examinarem bem, verão que essa filosofia não contém somente a verdade, mas também favorece a religião mais que qualquer outro tipo de filosofia, como aquelas que afirmam que o mundo é finito; que o efeito e a obra da potência divina são finitos; [...] e muitos outros absurdos que, não somente por serem falsos, cegam a luz do entendimento, mas também, por serem indolentes e ímpios, apagam o fervor dos bons sentimentos[25].

3. Perspectivas cosmológicas no processo inquisitorial de Bruno

O processo inquisitorial de Bruno nos apresenta uma das sínteses mais emocionantes do seu pensamento e do entrelaçamento de temas metafísico-teológicos, naturais e cosmológicos. Mesmo se as circunstâncias exigissem a cautela do acusado, ele no entanto, como mostra especialmente a primeira fase veneziana do processo, apresenta uma visão de conjunto de sua filosofia numa disputa de vida e morte que o constringe a usar todas as suas energias morais e intelectuais. Tanto Bruno quanto os seus juízes deviam se dar conta do

[25] "*Dalla censura di onorati spiriti, veri religiosi, et anco naturalmente uomini da bene, amici della civile conversazione e buone dottrine, non si de' temere; perché quando bene arran considerato, trovarranno che questa filosofia non solo contiene la verità, ma anco favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorte de filosofia: come quelle che poneno il mondo finito; l'effetto e l'efficacia della divina potenza finiti; [...] et altri inconvenienti assai; li quali non solamente come falsi acciecano il lume de l'intelletto, ma ancora, come neghittosi et empii, smorzano il fervore di buoni affetti*" (BRUNO, *La cena delle Ceneri*, 2000, p. 9-158, p. 95-96) [Aqui citado da edição brasileira: BRUNO, 2012, p. 109].

significado abrangente de um processo que ultrapassava a mera disputa entre as partes. Os temas das discussões ecoavam as controvérsias filosófico-científicas do tempo e podia-se imaginar que o êxito iria ter repercussões de longa duração[26].

O terceiro interrogatório de Bruno, em 2 de junho de 1592, no tribunal de Veneza, é uma verdadeira lição. O acusado, preso faz mais de dez dias, ainda confia em suas capacidades e no possível êxito do processo. Após ter sido interrogado sobre sua própria vida e sobre as peregrinações europeias nos dois primeiros interrogatórios, se lhe pergunta agora sobre seus próprios escritos e ideias. Bruno apresenta uma lista (lamentavelmente perdida) dos títulos, omitindo os mais problemáticos[27]. Expõe o próprio pensamento de modo organizado: parte de considerações metodológicas gerais para passar depois a tratar dos conteúdos que são, por ordem, a cosmologia, a natureza, Deus, a Criação e a Trindade.

A premissa metodológica tem uma importância estratégica fundamental. Adotando uma posição defensiva típica de averroístas e aristotélicos padovanos que cheirava à impiedade – de Pietro Pomponazzi a Cesare Cremonini – Bruno salienta que tem sempre e somente escrito como filósofo e não como teólogo. "Sempre tratei [os temas] de modo filosófico e de acordo com os princípios e a luz natural, não tendo tratado especialmente daquilo que deve ser mantido de acordo com a fé"[28].

---

[26] A imediata repercussão europeia da condenação de Bruno foi destacada por Ricci (2000, p. 549-557).

[27] O *Spaccio*, por exemplo, foi 'descoberto' em uma fase muito avançada, quase conclusiva, do processo, presumivelmente em 1599. "*Et essendosi […] havuto notitia che nel Santo Offitio di Vercelli eri stato denunziato, che mentre tu eri in Inghilterra eri tenuto per ateista et che havevi composto un libro di Trionfante bestia […]*" (BRUNO, *Procès*, doc. 66, p. 481).

[28] (*Idem*, doc. 13, p. 64): "*[...] sempre ho diffinito filosoficamente et secondo li principii et lume naturale, non havendo riguardo principal a quel che secondo la fede deve essere tenuto*".

Se em suas obras se encontrar algo de contrário à fé, acrescenta ele, isso depende tão somente da perspectiva. Assim, justifica-se, ele não tem especulado diversamente de Aristóteles ou Platão, "que do mesmo modo indiretamente são contrários à fé, muito mais contrários que os artigos propostos e defendidos de maneira filosófica"[29]. Definitivamente, diante dos inquisidores, Bruno esconde o projeto de uma emancipação filosófica universal que transparece nos escritos e na denúncia de Mocenigo, atenua as cores e distingue entre o que se pode justificar racionalmente e o que se *deve* acreditar com base na fé. Após apresentar essa premissa metodológica, ele passa a expor a própria doutrina, "só indiretamente" contrária à fé.

Bruno indica o ponto de partida da sua própria concepção na cosmologia infinitista. E a apresenta como expressão digna da potência infinita da divinidade. A tese copernicana do movimento terrestre, inserida nesse contexto, é apresentada assim: "Afirmei que há infinitos mundos particulares semelhantes à Terra; a qual, com Pitágoras, considero um astro, semelhante à Lua, outros planetas e outras estrelas, que são infinitas"[30]. Aparece aqui uma característica fusão bruniana do heliocentrismo copernicano, indicado como doutrina pitagórica, e infinitismo, aplicado também ao número dos corpos celestes perdidos no espaço sem limites. De acordo com a delação de um colega de prisão, Matteo de Silvestris, "muitas vezes ensinava que todas as estrelas visíveis eram mundos"[31].

---

[29] (*Ibid*, p. 65): "*[...] che nel medesmo modo indirettamente sono contrarii alla fede, anci molto più contrari che li articuli da me filosoficamente proposti et diffesi*".

[30] "*[...] ho dechiarato infiniti mondi particulari simili a questo della Terra; la quale con Pittagora intendo uno astro, simile alla quale è la Luna, altri pianeti et altre stelle, le qual sono infinite*" (BRUNO, *Procès,* 2000, p. 67).

[31] (*Idem*): "*[...] più e più volte insegnava che tutte le stelle che si vedeano erano mondi*".

A natureza, prossegue Bruno no terceiro interrogatório, coincide com a providência na acepção de "sombra e vestígio da divinidade" que transmite a vida ao universo como a alma ao corpo. Numa segunda acepção, "providência" significa a onipresença de Deus no universo de "modo inefável".

Após tratar do cosmos e da natureza, movendo-se do particular ao universal, Bruno fala sobre Deus. Atribui-lhe três atributos, distintos da razão, mas que coincidem entre si: potência/mente, sapiência/intelecto e bondade/amor. O primeiro atributo confere o ser aos entes. O segundo, ou seja, o intelecto, traz aos entes as distinções individuais, e o terceiro, o amor, os harmoniza. Bruno compreende a Criação como dependência ontológica do criado em relação ao Criador. Durante o processo, não chega a afirmar a eternidade do mundo, mas se limita a sustentar que a sua concepção é válida tanto ao se colocar um fim temporal ao mundo, quanto no caso contrário:

> Ao sustentar que o mundo era causado e produzido, afirmava que de acordo com tudo o ser é dependente da causa primeira; de modo que não desprezava a criação, que penso também Aristóteles a tenha expresso, chamando a Deus ser, do qual depende o mundo e toda a sua natureza; assim, segundo a explicação de São Tomás, seja na eternidade ou no tempo, de acordo com tudo o seu ser depende da causa primeira e nada é nele independente[32].

---

[32] "*Ponendo poi il mondo causato e produtto, intendeva che secondo tutto l'essere è dependente dalla prima causa; di sorte che non abbhorriva dal nome della creatione, la quale intendo che anco Aristotele habbia espressa, dicendo Dio essere, dal quale il mondo e tutta la sua natura depende; sì che, secondo l'esplicatione de san Thomaso, o sia eterno o sia in tempo, secondo tutto lo essere suo è dependente dalla prima causa et niente è in esso independentemente*" (BRUNO, *Procès*, 2000, p. 69).

Não obstante a cautela, essa afirmação do terceiro interrogatório será transcrita pelos inquisidores romanos, na última fase do processo, com a indicação: "*Circa aeternitatem mundi*" ["Sobre a eternidade do mundo"]. Ocorre ainda que, no décimo segundo interrogatório, Bruno é instado pelos juízes a se pronunciar mais uma vez sobre a questão, e ele mantém a mesma posição[33].

No terceiro interrogatório, Bruno discute demoradamente a Trindade. Do ponto de vista filosófico, a encarnação de Deus não lhe resulta compreensível. Admite ter duvidado disso, do mesmo modo em que confessa não ter considerado "pessoa" Filho e Espírito Santo. Este poderia ser entendido também como *anima mundi*:

> Desse modo, que o Espírito divino seja uma terceira pessoa, não o pude compreender de acordo com o que se deve acreditar; mas de acordo com o modo pitagórico e conforme mostra Salomão, o compreendi como alma do universo, ou então como aquele que assiste ao universo, *iuxta illud dictum Sap[ientiae] Salomonis: 'Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia'*[34].

Somente sobre o Pai, ou seja, da primeira pessoa da Trindade, Bruno afirma ter acreditado aquilo que se requer de qualquer cristão. Na verdade, mesmo considerando que intelecto e amor compartilham a essência da primeira pessoa,

---

[33] (*Idem*, p. 313): "*In duodecimo constituto in substantia eodem modo respondet et, factis sibi obiectionibus, negat*".

[34] (*Ibidem*, doc. 13, p. 71): "*Così quanto al Spirito divino per una terza persona, non ho possuto capire secondo il modo che si deve credere; ma secondo il modo pittagorico, conforme a quel modo che mostra Salomone, ho inteso come anima dell'universo, overo assistente all'universo, iuxta illud dictum Sap[ientiae] Salomonis: 'Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia'*".

ainda assim não considera adquado referi-las como "pessoas" distintas.

Dessa síntese do próprio pensamento apresentada aos inquisidores emerge o entrelaçamento de temas astronômicos, cosmológicos, físicos, metafísicos e teológicos, além da tensão entre a verdade da fé e a concepção vitalista e infinitista que Bruno diz sustentar guiado pelo 'lume natural'. Ele não tergiversa, mas procura abrir para si um espaço de liberdade filosófica *indiretamente* contrária à fé.

Por fim, há a problemática copernicana. No sumário do processo, uma subdivisão é dedicada exatamente à questão "*circa motum Terrae*" ["sobre o movimento da Terra"] (BRUNO, *Procès*, 2000, doc. 51, p. 389). Bruno havia defendido a doutrina copernicana diante de seus juízes chegando até a oferecer uma interpretação vitalista:

> Que seja animal racional – havia explicado – vem explicitado pela sua ação racional e intelectual, que se encontra nas leis do seu movimento em torno ao próprio centro, no outro em torno do Sol e no outro em torno aos eixos dos seus pólos; essa lei não pode existir sem o intelecto muito mais interior e próprio que exterior e alheio, porque se o próprio sentido encontra-se nas formigas, abelhas e serpentes, e no homem, ainda mais propriamente deve encontrar-se na Mãe, e não se lhe atribui um [ato] exterior de atração, impulso, rotação, constante e permanente[35].

[35] "*Che sia animale rationale—aveva spiegato—è manifesto dall'atto suo rationale intellettuale, che si vede nelle regole del suo moto circa il proprio centro, l'altro circa il Sole e l'altro circa l'asse delli suoi poli; la qual regola non può essere senza l'intelletto più degnamente interiore e proprio che esteriore e alieno, perché, se proprio senso si trova nelle formiche, api et serpenti, e nell'huomo, molto più degnamente deve trovarsi nella Madre, e non attribuili un esteriore trudente, spingente, rotante, saepe idem inculcando*" (BRUNO, *Procès*, doc. 51, p. 391).

Contra a doutrina astronômica do movimento da Terra e da imutabilidade do firmamento, foram-lhe contrapostos os versículos bíblicos do *Eclesiastes* (1:4-6): "*generatio praeterit et generatio advenit terra vero in aeternum stat oritur sol et occidit et ad locum suum revertitur ibique renascens gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem*". Diante da pergunta "*Terra non autem stat in aeternum* (A Terra não 'está' portanto [parada] no eterno)?", o imputado retruca que os versículos não se referem ao movimento local, mas sim ao "estado" de todos os seres, ou seja, à geração e à corrupção. Quanto ao nascer e ao pôr do Sol (*Sol oritur et occidit*), acrescenta que a expressão deveria se referir não ao movimento *real* do astro, mas tão somente à *aparência* produzida pelo movimento terrestre. Por fim, lhe foi reprovado de se afastar da exegese dos Padres da Igreja, ao que ele, pelo que foi relatado, respondeu assim:

> *À objeção de que a sua posição contradiz a autoridade dos Santos Padres, ele respondeu que* "não enquanto santos, bons e exemplares, mas enquanto são menos práticos que os filósofos e menos atentos às coisas da natureza"[36].

4. Contextualização e perspectivas de investigação

Alguns anos depois, a acusação de defender o movimento terrestre contra a autoridade da Sagrada Escritura e

[36] *Idem*, p. 389 "*Et ad obiectionem, quod repugnat haec sua positio auctoritati sanctorum Patrum, respondet, che 'non in quanto sono santi, buoni et essemplari, ma in quanto che sono meno de' filosofi prattichi e meno attenti alle cose della natura*'".

dos Padres seria renovada por um dos inquisidores de Bruno, Roberto Bellarmino, contra o carmelita calabrês Antonio Foscarini, autor de uma *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico* [*Carta sobre a opinião dos Pitagóricos e de Copérnico*] (Nápoles 1615), que volta a sustentar a compatibilidade entre o heliocentrismo e a Bíblia. Numa carta áspera dirigida a ele e a Galileu (12 de abril de 1615), Bellarmino lembrava que o Concílio de Trento havia proibido de apresentar as Escrituras contra o "senso comum dos Santos Padres". Ele havia recebido uma carta sincera de Foscarini, cravejada de referências patrísticas, mas isso não lhe parecia suficiente. Na verdade, Bellarmino acrescentava com uma certa satisfação:

> Se Vossa Paternidade quiser ler não digo somente os Santos Padres, mas os comentários modernos sobre o *Gênesis*, sobra os *Salmos*, sobre o *Eclesiastes*, sobre *Josué*, encontrará que todos estão de acordo em apresentar *ad literam* que o Sol está no céu e gira [...].

O erro de Foscarini foi o de não ter levado em conta, além dos Padres, a interpretação dos teólogos modernos.

> Considerai agora prudentemente se a Igreja pode aceitar que se atribua às Escrituras um sentido contrário a todos os Santos Padres e a todos os comentadores gregos e latinos. Nem se pode responder que esta é uma questão de fé, pois se não é questão de fé *ex parte obiecti*, é questão de fé *ex parte dicentis*, e assim seria herético quem afirmasse que Abraão não teve dois filhos e Jacó doze, bem como quem afirmasse que Cristo não nasceu de Virgem, porque isso o diz o Espírito Santo pela boca de Profetas e Apóstolos.[37]

[37] Bellarmino a Foscarini (12 de abril de 1615), p. 215-216: "*Consideri hora lei con la sua prudenza se la Chiesa può sopportare che si dia alle Scritture un*

Um fio tênue liga o processo bruniano à subsequente censura de Copérnico e às ações intimidatórias empreendidas nas disputas de Foscarini e Galilei. Em 1615, quando Galilei ainda pensava em poder ter ao seu lado na defesa da causa copernicana figuras de alta posição como o cardeal Bellarmino, foi advertido pelo nobre defensor das ciências, seu amigo Federico Cesi, que lhe escreveu em 12 de janeiro de 1615:

> Quanto à opinião de Copérnico, o próprio Bellarmino, um dos chefes na congregação que trata dessas coisas, me disse que a considera herética, e que o movimento da Terra, sem dúvida alguma, é contrário à Sagrada Escritura[38].

Bellarmino não é o único Inquisidor do processo bruniano a se envolver nas subsequentes ações de repressão e censura nas disputas entre os mais eminentes pensadores e cientistas em relação às suas teorias cosmológicas. Um dos consultores responsáveis, em 1596, pela leitura dos escritos de Bruno com o objetivo de extrair deles as teses heréticas, Pedro Juan Saragoza (BRUNO, *Procès*, doc. 45, p. 225), foi um dos censores mais intransigentes da *Nova de universis philosophia*, de Patrizi. Num documento de 8 de outubro de 1592, assinado por Saragoza junto com o mestre do Sacro Palazzo Bartolomeo de Miranda (que também esteve presente em algumas sessões do processo de Bruno), foram apresentadas algumas teses

---

senso contrario a tutti li santi Padri et a tutti li espositori greci e latini. Né si può rispondere che questa non sia materia di fede, perché se non è materia di fede ex parte obiecti, è materia di fede ex parte dicentis, et così sarebbe heretico chi dicesse che Abramo non abbia havuto due figlioli et Iacob dodici, come chi dicesse che Christo non è nato di Vergine, perché l'uno e l'altro lo dice lo Spirito Santo per bocca de Propheti et Apostoli".

[38] Federico Cesi a Galileu (Acquasparta, 12 de janeiro de 1615). Ver: Galileo (1968, vol. 12, p. 128-131; p. 129).

próximas àquelas de Bruno, dentre as quais o vitalismo planetário, a infinitude espacial e algumas passagens cosmológicas que sugeriam uma adesão à teoria copernicana (Patrizi, na verdade, havia se limitato a sustentar a rotação axial da Terra):

> [...] Diz que a rotação da Terra é mais razoável que aquela do céu ou dos astros superiores. E vincula à teoria de Nicolau Copérnico afirmando que o céu estrelado está parado, inclusive as estrelas, enquanto a Terra se move.
> Tal doutrina apresenta um duplo erro, ou seja que a Terra gira, tese contrária às Sagradas Escrituras, e em segundo lugar que os céus, em particular os astros superiores, não se movem. Não vou considerar as razões aduzidas por Aristóteles no segundo livro do *De coelo* […] para demonstrar a imobilidade da Terra, mas o Salmo 92 recita: "Firmavit Deus orbem" [Deus fixou a esfera terrestre, e mundo não se moverá. […] O início do *Eclesiastes* diz que a Terra está [parada] por toda eternidade.
> Quanto ao movimento dos céus, ele pode ser demonstrado mencionando os teólogos, os quais sustentam que o céu vai parar no dia do Juízo […]. Quanto ao Sol, o *Eclesiastes* afirma explicitamente que o Sol se move, nasce e desce, e retorna ao ponto de partida, donde renascendo volta para o ocidente mantendo-se ao sul.
> [Patrizi] afirma que os astros são viventes e até mesmo providos de intelecto […]. Sustentar que os astros e os corpos celestes são viventes e guiados pelo intelecto é tese contrária ao consenso dos Padres da Igreja.
> Sustenta também que fora do cosmos há um espaço infinito que transmite a luz [*lumen*] às estrelas e planetas e que tal luz [*lumen*] estende-se ao infinito […]. Chama a isso de 'Céu Empíreo'.
> Esses são alguns sonhos tenebrosíssimos que se afastam do caminho seguro para acabar em precipícios. Na verdade, Deus Ótimo Máximo criou tudo segundo peso, número e medida. Por isso, todos aceitam que um corpo infinito em ato e uma pluralidade infinita de

entes em ato são impossíveis. A propósito do céu empíreo sejam consultados os Padres da Igreja e São Tomás[39].

Um outro censor de Patrizi, Benedetto Giustiniani, figura entre os onze teólogos que, em fevereiro de 1616, condenaram o sistema copernicano (BALDINI; SPRUIT, 2009, p. 2.216-2.219; p. 1.477).

Na Itália dos tempos da Inquisição, o medo do *inimigo externo*, a Reforma, que fora extirpada pela raiz da Península, volta-se contra o *inimigo interno*[40]. Assim era compreendido tudo o que podia colocar em perigo a ordem estabelecida e as autoridades constituídas, também no campo cultural. O dissenso e o espírito crítico não foram confrontados com a

---

[39] "[...] *ait quod Terram revolvi longe videtur esse rationi consonantius, quam Coelum, vel suprema astra moveri. Et refert sententiam Nicolai Copernici dicentis Coelum sydereum stare simul cum stellis, Terram vero moveri.*
In hac doctrina duo sunt falsa, et contra sacras literas videlicet Terram revolvi. S[ecundum] Coelos praesertim suprema astra non moveri. Omitto quae adducit Arist. s[ecundo] De Coelo [...] *ad probandam stabilitatem Terrae sed in Ps. 92 "Firmavit Deus orbem" Terrae, qui non commovebitur. [...] In initio* Ecclesiaste *Terra autem in aeternum stat.*
Quod autem Coeli moveantur, probari potest p[rimo] nam est sententia Theologorum, quod coelorum motus cessabit in die Iudicii [...]. De Sole aperte habetur in Ecclesiaste *quod movetur, oritur Sol, et occidet, et ad locum suum revertitur, ibique renascens gyrat per meridiem, et flectitur ad Aquilonem.*
[...] Ait quod Astra vivunt, immo quod habent Intellectum [...]
Dicere quod Astra et sydera vivant, et intellectu polleant est contra sententiam communem receptam apud Patres [...].
Dicit extra Mundum esse spatium quoddam infinitum quod impletur Lumine stellarum, et planetarum, et tale lumen extendi in infinitum [...] et hoc vocat *Coelum empyreum*. [...]
Hoc est somniare per altissimas tenebras, et a via communi declinando in praecipitia ruere, nam cum Deus opt. Max. omnia in pondere, numero, et mensura produxerit, nullum infinitum corpus actu dari nullamque rerum subsistentium multitudinem actu infinitam omnes viri fatentur. De Coelo empyreo consultat Patres, et sanctum Thomam" (BALDINI; SPRUIT, 2009, p. 2.216-2.219).

[40] Um olhar de relance sobre os estudos da censura do Índice é apresentado por Black (2013, cap. 7, "La censura").

força dos argumentos, mas com a violência. Há ainda muito que se investigar para reconstruir em detalhes as dinâmicas inquisitoriais e as suas relações com o desenvolvimento científico na Itália entre os anos setenta do século XVI e a metade do século seguinte. Dentro desse cinquentenário trágico, os expoentes mais importantes da cultura científica renascentista passaram pelo crivo das autoridades eclesiásticas, foram frequentemente perseguidos e submetidos a censuras humilhantes e condenações. Passou-se, na verdade, dos primeiros atos inquisitoriais dirigidos contra intelectuais da estatura de Girolamo Cardano e Giovanni Battista della Porta, particularmente pelas suas propensões mágicas e astrológicas, à impressionante abjuração de Galilei[41]. O auto-de-fé de Bruno em 1600 apresenta-se como o ponto central desse período. Os anos do seu processo são os mesmos da elaboração do índice clementino, que interditou ou proibiu várias obras filosóficas e científicas, dentre as quais as de Patrizi e Telesio. São também anos decisivos nos quais se define a diferença entre a exegese bíblica e a teoria copernicana. O Santo Ofício e a Congregação do Índice não pretendiam deixar nenhum espaço para as novas visões do cosmo e da natureza ou para o ecletismo — que é uma das características mais importantes da estação cultural que estava por se fechar. A perda da centralidade da Terra, com Copérnico, e o consequente deslocamento do homem iriam atingir a confiança nos dogmas centrais da fé cristã, começando pela Providência Divina como havia sido concebida até então. A questão ética da astronomia na época pós-copernicana emerge não somente do encontro e do desencontro com os

[41] Para uma visão panorâmica sobre a "lotta contro la nuova filosofia" [luta contra a nova filosofia] pode-se consultar Del Col (2006, p. 552-565).

lugares comuns da cultura astronômica clássica e renascentista, mas também e sobretudo com a teologia em sua cristalização pós-tridentina.

Referências

BALDINI, H; SPRUIT, L. (Ed.). *Catholic Church and Modern Science:* Documents from the Archives of the Roman Congregation of the Holy Office and the Index. Vol. 1, *Sixteenth-Century Documents*, Tome 2. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

BEIERWALTS, Werner. "Actaeon: Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, p. 345-354, 1978.

BILINSKI, Bronisław. *Il pitagorismo di Niccolò Copernico.* Wrocław: Zakł. Narod. In: Ossolińskich Wydawn. Polskiej Akad. Nauk, 1977.

BLACK, Christopher F. *Storia dell'inquisizione in Italia:* Tribunali, eretici, censura. Roma: Carocci, 2013.

BRUNO, Giordano. *Oeuvres complètes.* Vol. 1. *Le procès.* Paris: Les Belles Lettres, 2000.

_________. *La cena delle Ceneri*. In: *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di Michele Ciliberto. Milano: Mondadori, 2000. [Aqui citado da edição brasileira: BRUNO, Giordano. *A ceia de Cinzas*. Trad. Luiz Carlos Bombassaro, Caxias do Sul, 2012, p. 41-42].

BRAHE, T. *De disciplinis mathematicis.* In: *Opera omnia*. A cura di John Louis Emil Dreyer. Copenhagen: 1913–1929; reprinted Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1972. Vol. 1.

CHRISTIANSON, John Robert. *On Tycho's island:* Tycho Brahe and His Assistants, 1570-1601. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CANONE, Eugenio. "La fine di tutte le cose? Lo Spaccio e l'Apocalisse, In: *Magia dei contrari:* cinque studi su Giordano Bruno. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 2005.

CASSIRER, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* Leipzig: Teubner, 1927.

CICERONE. *De natura deorum* (Sobre a natureza dos deuses), vol. II. Cambridge, Univ. Press, 1880-1885.

CONNER, Clifford D. *A People's History of Science*: Miners, Midwives, and "Low Mechanicks". New York: Nation Book, 2005.

DEL COL, Andrea. *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*. Milano: Mondadori, 2006.

DIGGES, Thomas. *A Perfit Description of the Caelestial Orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, latelye revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approved* In: RARICK, F; LARKEY, J. "Thomas Digges, the Copernican System and the Idea of Infinity of the Universe in 1576." *Huntington Library Bulletin* 5, p. 69-117 (p. 83-95), p. 91, 1934.

FIRPO, Luigi. *Il processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editrice, 1993.

GALILEU, Galilei. *Le opere*. Firenze: Barbera, 1968. Vol. 12.

GARIN, Eugenio. *Lo zodiaco della vita*: la polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento. Roma: Laterza, 2007.

GRANADA, Miguel Ángel. "Introduction" a Giordano Bruno, *Des Fureurs Héroiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

_________. *El debate cosmológico en 1588:* Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin. Napoli: Bibliopolis, 1996.

_________. "Synodi ex mundis." In: *Bruniana & Campanelliana* 13, p. 149-156, 2007.

JARDINE, Nicholas; SEGONDS, Jardine. *La guerre des astronomes:* La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du XVIe siècle. Parigi: Les Belles Lettres, 2008.

KUSUKAWA, Sachiko. *The Transformation of Natural Philosophy:* The Case of Philip Melanchthon. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

OMODEU, Pietro. *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance:* Reception, Legacy, Transformation. Leiden: Brill, 2014.

ORDINE, Nuccio. *La soglia dell'ombra:* letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno. Venezia: Marsilio, 2004. [Traduzido no Brasil como: *O umbral da sombra. Literatura, filosofia e pintura em Giordano Bruno*. São Paulo: Perspectiva, 2006].

PACE, Anna de. *Le matematiche e il mondo:* Ricerche su un dibattito in Italia nella seconda metà del Cinquecento. Milano: Franco Angeli, 1993.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *De hominis dignitate*, In: *Opera omnia*, vol. 1. [Aqui citado da edição portuguêsa: PICO DELLA MIRANDOLA. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. de Maria de Lurdes Sigardo Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989].

PLATONE. *Timeo* 47 B-C. [Aqui citado da edição brasileira: PLATÃO. *Timeu*. São Paulo: Hemus, 1981, p. 110].

PORFIRIO. Vita di Plotino, a cura di Giuseppe Girgenti, In: *Plotino*, *Enneadi*. Milano: Mondadori, 2002.

RENAISSANCE: "The Rhetoric and Epistemology of Astronomy." In: VALLERIANI, Matteo Valleriani (Ed.). *Practical Knowledge.* Boston: Springer, 2015.

RICCI, Saverio. *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*. Roma: Salerno Editrice, 2000.

ROSEN, Edward. *Three Imperial Mathematicians:* Kepler Trapped between Tycho Brahe and Ursus. New York: Abaris Books, 1986.

WESTMAN, Robert. *The Copernican Question:* Prognostication, Skepticism, and Celestial Order. Berkeley-Los Angeles--London: University of California Press, 2011.